coll lib

PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

Schweizerische Theologische Zeitschrift
1922–3259

XIV. Jahrgang 1897.

Theologische Zeitschrift

aus der Schweiz

redigirt

von

Friedrich Meili

Pfarrer in Zürich-Wiedikon

Privatdozent an der Universität Zürich

Viertes Vierteljahrs-Heft.

Jahresabonnement:

Fr. 6. — für die *Schweiz.* — M. 6. — für's *Ausland*

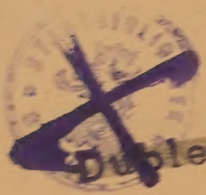
HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Zürich II
Verlag von Aug. Frick
1897.

v. 14
1897

88445

Dublet



Inhalts-Verzeichnis.

Seite

Christian Roth, Onesimus 1

Herm. Kutter, Das Hohepriestertum Jesu Christi nach dem Hebräerbrief 13, 114, 139, 197

Eduard Platzhoff, Charles Secrétan, der Philosoph der Freiheit . . . 33, 104

Die neue Kirche in Zürich-Wiedikon 54

Rudolf Schöller, Über Verkündungen, die als göttliche Offenbarungen etc. 65

G. Meyer von Knonau, Zur Beurteilung des historischen Wertes der Streitschriften aus der Zeit des Investiturstreites 129

Ernst Eter, Gebet, Gebetserhörung und moderne Weltanschauung . 160, 202

Oskar Pfister, Die Genesis der Religionsphilosophie A. E. Biedermanns, untersucht nach Seiten ihres psychischen Ausbaus . . 178, 231

Bücherschau 63, 255

Onesimus.

Von Christian Roth, Pfarrer in Eriswyl (Kt. Bern).

Während jetzt die mächtigsten Herrscher und die gewiegtesten Diplomaten der Gegenwart an der Abschaffung der Sklaverei unter den unzivilisirten Völkern arbeiten, war es ein geringer Zelttuchweber, der Apostel Paulus, der im Dienste seines Herrn an die praktische Lösung dieser wichtigsten aller Fragen herantrat. Nicht dass er sofort gewaltige Veränderungen durch gesellschaftliche Reformen hervorgebracht hätte; aber er wirkte unzweifelhaft mächtig ein auf Sitte und Grundsätze der Christgläubigen, um den unterdrücktesten Gliedern, den Sklaven, eine würdigere und bessere Stellung unter den ersteren zu begründen und anzuweisen. Revolutionäres Auftreten lag ihm fern. Erschien er doch nicht etwa mit der Gesetzesrolle unter dem Arm, noch weniger als Anführer von Schwerbewaffneten, am allerwenigsten als Intriguant, welcher im sichern Versteck seine Zerstörungswerkzeuge schafft, dabei den Boden der Gesellschaft unterminirt, um nach einer furchtbaren Explosion auf den entstandenen Leichenhaufen seine „neue Welt" aufzurichten! Nein, mit ruhiger Darlegung seiner Gedanken sucht er in freundschaftlichem Tone das Gemüt seiner Leser für seine Zwecke zu gewinnen. Seine Absicht war, einen äusserlich Unglücklichen in jene Lage zu bringen, welche ihm nach seinem innern Werte gebührte. Dieser Unglückliche war Onesimus, ein Sklave, welcher seinem Herrn entlaufen war. Derselbe war zu Paulus gekommen, der sich in der Gefangenschaft zu Cäsarea (nicht in Rom) befand, und hatte, von ihm unterwiesen, den christlichen Glauben angenommen. Nun sollte er sich auf Wunsch des Apostels wieder zurückbegeben zu seinem Herrn Philemon, welcher zu Kolossä wohnte. Paulus aber begehrte, dass der bisherige Sklave nun als christlicher Bruder aufgenommen würde. Um diesen Zweck zu erreichen, schrieb er den uns vorliegenden Brief an den Philemon. Dessen Abfassung lässt uns im allgemeinen einen Blick tun in die Art und Weise, wie nach apostolischer Ansicht vorhandene Missverhältnisse unter den verschiedenen Klassen der menschlichen Gesellschaft ausgeglichen werden müssen. Um den hierauf bezüglichen Grundsätzen zur Verwirklichung zu verhelfen, wendet der Apostel alle geistigen

Mittel an. Nichts fehlt in unserm Briefe, was bei seiner Beweisführung ins Gewicht fallen kann. Und dennoch ist seine Darstellung überall bündig, lebendig, hinreissend. Bei der zartesten Feinheit, mit welcher ein anziehender Humor verbunden ist, redet der Apostel „mit soviel christlicher Liebe und Weisheit, mit soviel christlichem Takt und ohne Verzicht auf die apostolische Autorität so sinnig und gewandt", dass das bloss 25 Verse zählende Schreiben zu den Meisterstücken des Altertums gezählt werden darf. Es liegt uns ob, *das Verfahren, welches von Paulus befolgt wird bei Einführung des Sklaven Onesimus ins Haus seines gläubigen Gebieters Philemon* genauerer Erwägung zu unterziehen.

I.

Hauptperson, an welche der Brief gerichtet wurde, war, wie der erste Blick zeigt, Philemon, welchen Paulus gleich anfangs seinen Mitarbeiter nennt, wodurch er ihm unstreitig eine bedeutende Stellung in der Gemeinde zuerkennt; möglicherweise war er ein Ältester derselben. Gewiss aber ist, dass er ein Christ war, auf dessen Überzeugungstreue und Charakterfestigkeit man sich völlig verlassen durfte (4—6). Nicht bloss für seine Person war er dem neuen Glauben ganz und gar ergeben, er förderte und stützte denselben auch bei seinen Mitbrüdern. Sein Haus war ja Versammlungsort einer Abteilung der Christengemeinde der Stadt Kolossä (v. 2 und Kol. 4,17). Dort kamen sie zusammen, die den Herrn lieb hatten; sie feierten ihre Gottesdienste, lasen dabei die Briefe eines Paulus und wohl auch andrer Glaubenszeugen; solche mochten ihnen nicht bloss von der Gemeinde zu Kolossä selbst, sondern auch von andern wie Laodicea (Kol. 4,16) geliehen werden. Hier fand auch die Auslegung des alttestamentlichen Wortes statt (Kol. 3,16), welches nun nach Jesu Tode eine völlig neue Bedeutung gewann (Luc. 24,25). Besonders erbaulich musste aber auch die mündliche Mitteilung des Lehrinhalts sein, wie er von Jesus selbst seinen Jüngern dargeboten worden war. Auf diesem Grunde galt es weiter zu forschen und die Gläubigen mit der wachsenden Erkenntnis zu fördern. Dass Philemon gerade in dieser Hinsicht sich besondere Verdienste erworben hatte, bezeugt Paulus im 6. Verse. Denn nach der Anleitung des Grundtextes zu schliessen, war er nicht nur selbst bemüht, ein immer reicheres Verständnis des christlichen Heils zu erhalten, sondern dies auch bei den Gemeindegliedern zu fördern und ihnen zugute kommen zu lassen. Der ganze Schatz der in Christi Geist und Wort liegenden Güter sollte wie das Gold eines Bergwerkes herausgehoben und jedem zu freier Verfügung gestellt werden.

Allem nach war diese Arbeit dem Philemon besonders lieb und wichtig, indem er gleich wie ein guter Haushalter aus seinem Schatze Altes und Neues hervortrug (Matth. 13,52).

Wir haben uns indessen schon in der damaligen Zeit den Gang des Gottesdienstes und des Gemeindelebens im allgemeinen nicht als ein gemütliches Stillesein zu denken. Wenn auch noch nicht eigentliche Verfolgungs-Perioden wie späterhin eintraten, so musste doch der Widerspruch, zu welchem der christliche Glaube der herrschenden Zeitströmung gegenüber gedrängt wurde, mancherlei Reibung erzeugen. Wenn der Apostel den Archippus (v. 2.) seinen Mitstreiter nannte, wenn er (v. 5.) von der Treue des Philemon so nachdrücklich redet, so wurde diese Erwähnung durch die obwaltenden Verhältnisse nahe genug gelegt. Denn im Kampfe musste es Wunden geben, die leicht zur Ermattung führen konnten, auf welche Kol. 4,17 hindeutet; die Treue aber war unter den bestehenden Verhältnissen ganz besonders schätzenswert; sie war es, an welcher das Übelwollen der Andersgesinnten sich brechen musste. Wir haben uns, um dies zu verstehen, nur in die Lage der damaligen Christen zu versetzen. Sie waren ja auch in ihrem äussern Auftreten vielfach eine abgesonderte Genossenschaft (2. Kor. 6,14 ff), mit eigenen Gebräuchen, welche auf die Dauer nicht völlig unbemerkt bleiben konnten. Dazu verweigerten sie die Teilnahme an öffentlichen Mahlzeiten zu Ehren der Götter (1. Kor. 10,28; 8,10 und folg., Röm. 14); überzeugte Anhänger des Christentums trugen ihre Beschwerden gegen Brüder auch nicht der öffentlichen Gerichtsbehörde vor (1. Kor. 6,4 ff.); sie liessen sich hiebei von Urteilen leiten, welche bei den strengen Vertretern des römischen Staatsrechts nichts weniger als gutes Blut machen konnten (1. Kor. 6,1—2.). Überhaupt fassten sie Sittlichkeit und Reinheit des Lebens ganz anders auf, als ihre Mitbewohner, welche andern Religionsanschauungen huldigten. Davon nicht zu reden, dass sie mit den jüdischen Stammesgenossen, wo solche lebten, keineswegs übereinstimmen konnten. Wie froh mussten unter diesen Umständen die Christen sein, an einem unter den ihrigen einen Halt- und Stützpunkt zu finden. Einen solchen bot ihnen Philemon und zwar in so wirksamer Weise, dass von ihm gerühmt werden konnte: „Die Herzen der Gläubigen sind durch dich erquickt“ (v. 7.). Er war in der Lage, dies tun zu können. Sein anerkannter Lebenswandel musste ihm nach aussenhin Ansehen und Einfluss verschaffen (1. Tim. 3,7 zu vgl. Kol. 3,5; 1. Thess. 4,12). Auch materielle Opfer konnte er wohl bringen. Beweis hiefür: Nicht bloss bestellt er selbst bei Philemon Quartier, sondern, was hier mehr ins Gewicht fällt, Paulus darf von ihm eine weitgehendere Erfüllung seiner

Wünsche zu Gunsten des Onesimus erwarten, als er sie selbst dessen Herrn zumuten möchte. Im übrigen spricht er nicht nur im allgemeinen in rührender Weise von der Treue des Philemon, er äussert vielmehr das feste Vertrauen, dass dieser ihm selbst im Gefängnis zu Diensten sein würde, falls es von ihm gewünscht würde.

Trotz dieser erhebenden Zeugnisse, die dem Philemon in Betreff seines christlichen Sinnes und Wandels gegeben werden konnten, war es indessen keineswegs etwas leichtes, den Sklaven Onesimus bei ihm als christlichen Bruder einzuführen. Nur ein für seine Sache sich völlig aufopfernder Mann wie Paulus konnte dies unternehmen. Wer wüsste denn nicht, was das Wort Sklave in der alten Zeit bedeutete? Schon bei den Israeliten hatte ein solcher eigentlich keine Rechte. Der Herr hatte Anspruch auf ihn selbst, und alles, was ihm eigen war (2. Mos. 21,20 „denn es ist sein Geld"), das Leben ausgenommen (2. Mos. 26,20 ff). Immerhin durfte ein Sklave, wenn er beschnitten war, nicht an einen Heiden verkauft werden. Namentlich Sklaven aus israelitischer Abstammung waren besser daran; denn da bestand ja Einheit in der Gottesverehrung und Gleichheit der Stellung gegenüber Jehovah, dem höchsten Volkswohltäter (3. Mos. 25.42). Aber diese Rücksicht auf den einen Herrn aller Herren galt keineswegs bei Griechen und Römern. Unter ihnen hatten die Sklaven keine andere Bedeutung als die, eine Ware darzustellen, die dem Eigentümer Bequemlichkeit und Nutzen verschaffte; sie hatten deshalb ihren Herren nach deren Wunsch und Willen zu dienen, für sie zu leben oder auch zu sterben. Begingen sie einen Fehltritt, so hatten sie harte Züchtigung, Verstümmelung, den Tod zu gewärtigen; für geringe Vergehen konnten sie sogar den Fischen vorgeworfen werden. Schuldlos sahen sie sich im Alter oder bei Arbeitsunfähigkeit dem Hungertode preisgegeben. Allerdings gelang es etwa einem Glücklichen, sich besondere Gunst zu erwerben und gar noch seine Freilassung zu erwirken, wie jener Felix (Apostelgesch. 23,24, 24.27), welcher später zur Landpflegerwürde emporstieg. Aber das waren Ausnahmen. Bessere Behandlung trat im allgemeinen erst mit der Kaiserzeit ein; aber wie das Gute sich meist erst nach und nach einlebt, so ging es mit dieser Änderung im Sinne der Milde und Menschlichkeit immer noch langsam genug. Und wenn Philemon der herrschenden Volksanschauung hätte folgen wollen, so hätte er sich den Zumutungen des Paulus mit erbittertem Trotze gegenüberstellen müssen; denn das Ansinnen des letztern, einen „frech" entlaufenen Sklaven als Bruder zu behandeln, war für die damalige ausserchristliche Gesellschaft unerhört, fabelhaft. Wenn gar noch ein Herr und Besitzer mit aller Macht der Überredung so weit gebracht werden

sollte, den Sklaven geradezu als seinesgleichen aufzunehmen, so müsste ein solches Unterfangen als störende Einmischung in die Rechte eines andern, als Frevel erscheinen. Statt dem „ungetreuen“ Sklaven erst noch einen Empfehlungsbrief mitzugeben, hätte man denselben als Gefangenen behandeln, einliefern und der wohlverdienten Strafe des Herrn unterstellen müssen.

Und nun gar ein Mann vom Ansehen des Philemon, der sich durch geistige und leibliche Wohltaten auch um die Christen verdient gemacht hatte, sollte ein solcher mit Onesimus, den er bisher im besten Falle als völlig untergeordneten Menschen betrachtet hatte, auf einer Stufe stehen? Gesetzt auch, jener habe als Christ seinen Untergebenen nach Anweisung von Kol. 4,1, Eph. 6,9 behandelt, wie es nicht anders anzunehmen ist, so war damit gegenüber dem Götzenanbeter kein näheres Verhältnis begründet; eine unausfüllbare Kluft bestand doch immer noch zwischen beiden. Dabei ist aber ein weiterer Umstand von besonderer Bedeutung. Onesimus hatte als Wegläufer, als Deserteur seinen Herrn und Besitzer persönlich beleidigt; gerade wegen der milderen Behandlung, die er jenem angedeihen liess, hatte Philemon ein solches Los nicht verdient. Es war barer Undank, den hier der bessere Sinn erntete. Und wäre nur noch mit der Entfernung des Sklaven alles fertig gewesen. Dieser hatte aber laut V. 18 und 19 seinem Herrn einen Schaden zugefügt. Worin dieser bestanden habe, kann wohl nicht genau bestimmt werden. Einige Ausleger, wie Meyer, glauben, gestützt darauf, dass nach dem Urtexte eine Schuld, welche bezahlt werden sollte, erwähnt ist, Onesimus habe geradezu einen Unterschleif, eine Entwendung gemacht, er sei nach berndeutschem Ausdruck „mit dem Schelmen davon gegangen“. Dies erscheint aber schon deswegen als unwahrscheinlich, weil dann Paulus bei seinem strengen Gerechtigkeitssinne in anderer Weise, nicht in dem humoristischen Tone davon gesprochen haben würde, welchen wir gegen den Schluss des Briefes finden; ausserdem ist von einer Schuld im allgemeinen, nicht gerade von einer Geldschuld die Rede; letzterer Ausdruck kann daher nicht ohne einigen Zwang, welcher dem wörtlichen Ausdruck angetan wird, herausgefunden werden. Allein soviel ist dennoch sicher: Etwas muss vorgefallen sein, was das sonstige Verhältnis zwischen Herrn und Sklaven noch besonders störte. Ob nun damit ein Fehler bei Besorgung des Dienstes, eine Vernachlässigung, eine Beschädigung von wertvollen Gegenständen, oder mehr eine Untreue gegen die Person des Herrn und seine nächsten Angehörigen durch Insubordination, Indiskretion und dergleichen gemeint sei, muss dahingestellt bleiben. Es erhellt aber

aus dem Gesagten deutlich genug, dass Philemon, wenn auch Christ geworden, Grund genug hatte, gegen den Onesimus recht tief missstimmt zu sein und völlige Abneigung zu spüren.

II.

Treten wir aber auf den Boden über, auf welchem Onesimus stand, so können wir nur dem Freimute, der Christenliebe und der Weisheit des Paulus unsere Bewunderung zollen, der es unternahm, den Sklaven bei seinem Herrn und dessen Hausgemeinde als geistig ebenbürtiges Glied einzuführen. In einer launigen Anspielung wird der gewiss bemitleidenswerte Mann dargestellt als einer, der vorher d. h. in seinem unbekehrten Zustande, „unnütz“ gewesen sei. Erst durch seine Sinnesänderung ward er ein Onesimus, wörtlich ein „nützlicher“ (Mensch). Allein konnte im Grunde dasselbe Zeugnis nicht der grossen Mehrzahl der Sklaven des Altertums gegeben werden, sobald auf die Gesinnung, auf die herzliche Hingabe an den Herrn und seinen Dienst Rücksicht genommen wurde? Innerlich tüchtig kann ja einer doch nur da sein, wo er dazu gewonnen, durch Erziehung im Geiste der Liebe zur Umänderung des Sinnes gebracht worden ist (1. Kor. 2,14, Gal. 5,17). Wie aber wurden die Sklaven behandelt, nicht einmal menschlich, noch viel weniger teilnehmend, wohlwollend. Furcht war daher die Triebfeder ihres Tuns. Daraus aber konnte keine Anhänglichkeit, Treue, kein gutes Handeln aus eigenem Herzensdrang entstehen. Vielmehr wurde der Kaltsinn, die Gleichgültigkeit, die Abneigung gegen ihre Bändiger und Despoten genährt. So ist's denn nicht zu verwundern, wenn von den Sklavenseelen wenig Gutes zu erwarten stand. Sie waren ja im Grunde nur wie ihre Herren; obgleich Untertanen, kannten sie doch auch menschliches Fühlen und Begehren, so gut wie die erstern.

Dass nun aber Onesimus „unnütz“ erschien, dürfte auch noch in einem andern Grunde seine Erklärung finden. Ob er wirklich Haussklave war, wissen wir nicht genau, obschon nach Vers 16 eine genauere Beziehung zu der Person seines Herrn zu vermuten ist. Allein es lässt sich kaum denken, dass er von dessen christlichem Wesen und Umgang keine Notiz genommen habe; vielmehr müsste es sonderbar zugegangen sein, wenn er nicht das Gemeinschaftsleben der Gläubigen im Hause des Philemon kennen gelernt hätte. Ja, der Vermutung kann die Berechtigung nicht abgesprochen werden, dass der Sklave auch Zeuge des brüderlichen Umganges unter den Heiligen (V. 7) war. Wie mag er da den Gesängen und Reden gelauscht haben! Insonderheit musste die Tatsache, dass alle gleich ihrem Gott gegenüber und zu einander standen, ihn den Gebeugten

seltsam berührt haben. War er denn nicht auch ein erlösungsbedürftiger Mensch? War er denn *dem* gleichgültig, von welchem Paulus schon auf dem Areopag zu Athen verkündigt hatte: „Er hat gemacht, dass von einem Blut aller Menschen Geschlecht auf dem Erdboden wohnet“ (Apostelgesch. 17,26). Wie mancher solcher Gedanke, wie manche schwerwiegende Frage mag bei Onesimus, diesem, wie sich später zeigte, durchaus nicht stumpfen Menschen aufgetaucht sein, welche als fruchtbares Samenkorn im Herzen keimte!

Es ist nun jedenfalls nicht zufällig gewesen, dass der Sklave des Philemon, nachdem er aus dessen Hause entwichen war, in den Umgang des Paulus kam. Zwar schweigt das kurz und bündig gehaltene Schreiben über die Art, wie dies geschehen sei. Bei der Wiederkehr hatte der ehemalige Flüchtling Anlass, darüber genügende Auskunft zu geben. Es bleibt uns aber unbenommen, uns selbst in die damalige Lage des Onesimus hinein zu versetzen und die Lücke nach unserer Auffassung zu ergänzen. An Anhaltspunkten fehlt es ja nicht. Müssen wir uns doch den Onesimus völlig verlassen denken, ohne Schutz und Sicherheit in der Nähe seines frühern Wohnsitzes. Was war da natürlicher, als dass er an den Apostel Paulus dachte, den er dem Namen nach und wohl auch von Angesicht kannte. Nicht verborgen kann ihm dessen Liebe und Barmherzigkeit geblieben sein, welche dieser im Namen seines Herrn allen denen entgegenbrachte, die in den verschiedensten Fragen und Anliegen Rat und Hülfe bei ihm suchten (2. Kor. 11,28). Nun war Paulus wohl in Gefangenschaft; aber war er denn da weniger teilnehmend? Konnte er in dieser Lage den Sklaven etwa nicht verstehen? Gewiss musste die letztere dem verlassenen Onesimus erst noch Mut geben, sich dem Apostel zu nahen. Und dies geschah denn auch. Die Aufnahme war, wie uns der Brief belehrt, eine ernste, aber gesegnete. Weit entfernt, den Sklaven zur Vergessenheit seiner Pflicht zu ermuntern, führte er ihn zu derselben zurück. Aber dies geschah auf dem einzig entscheidend wirkenden Wege. Onesimus wurde anders gesinnt; er trat zum Christentum über. Sein Glaube war derart, dass Paulus sich mit voller Überzeugung für ihn verbürgen konnte. Der Apostel sah es mit Gewissheit voraus, dass nicht bloss ein völlig verschiedener Wandel im allgemeinen, sondern eine andere Auffassung seiner irdischen Aufgaben (2. Tim. 6,1 und 2) für Onesimus beginne. Einmal soweit, musste er von allen Gleichgesinnten, Philemon nicht ausgenommen, mit ganz andern Augen betrachtet werden. Verschwunden war das alte Wesen, welches ihn zum „unnützen“ Menschen machte. Er war nicht bloss ein guter Sklave, er war ein dienender Freund, ein

Bruder. Wer dies nicht auf das Zeugnis des Paulus hin annehmen und zugeben wollte, konnte selbst nicht mehr auf die Gliedschaft Christi auf rechtmässige Weise Anspruch machen.

III.

So lag denn der Weg durch Tatsachen geebnet da, auf welchem der Apostel diesen seinen jüngsten Schüler in seine alte Heimat zurückführte. Gleichwohl brauchte es der ganzen Kühnheit des Paulus, indem es galt, die veränderte Lage darzustellen und zu Gunsten des Onesimus zu benutzen. Denn alles neue bestand einstweilen in der Herzenserneuerung des Onesimus. Ob diese auch für den vollen Glauben das allein Entscheidende war, nach aussen hin war damit noch nichts getan, kein Unrecht ausgeglichen, keine Schuld bezahlt, sobald man bloss den materiellen und rechtlichen Standpunkt festhielt.

Allein alle diese sich auftürmenden Hindernisse überwand die Weisheit und Liebe des Paulus. Weit entfernt, etwa die Anrechte des Philemon in Zweifel zu ziehen, die dieser an die Person des Onesimus zu machen hatte, hält er vielmehr dieselben in ihrem vollen Umfange prinzipiell aufrecht. Er sieht ihn noch als Sklave an, der, was sein Verhältnis zu seinem Herrn betrifft, kein Selbstbestimmungsrecht hat: Ob ersterer in seine Heimat zurückkehren wolle oder nicht, darüber hat er selbst weder etwas zu fragen, noch zu verhandeln. Paulus verfügt darüber allein im Interesse seines Herrn (V. 13: „ich wollte“ und V. 14 „ohne deine Willensfreiheit habe ich nichts tun wollen“) und mit allen Vorbehalten der Rechte seines Herrn. Da ist also vorläufig keine Rede von einem Aberkennen oder gar von einem gewaltsamen Entreissen dessen, was durch Tradition und Gesetz dem Besitzer des Sklaven gehörte, mochte nun vom ethischen Gesichtspunkte noch so viel gegen die alten Forderungen eingewendet werden.

Das hindert aber nicht, dass Paulus die befreiende Macht, welche den christlichen Grundsätzen innewohnt, zu Gunsten des Onesimus in ihrer ganzen Ausdehnung zur Anwendung bringt. Er führt den Philemon zunächst auf die Grundlagen seiner Pflicht als Christ zurück, oder auf „das, was ihm zukommen“ (V. 8) kann. Um dies recht wirksam zu tun, erinnert er in kurzen, zusammenfassenden Worten an den unendlichen Schatz des Glaubens, den wir in Christo haben. Dazu dient ja schon Zuschrift und Segenswunsch (1—3), sodann der Hinweis auf die ganze Erfahrung und Bewährung, die Philemon von Paulus nachgerühmt werden kann (4 und 5), insbesondere aber auch die daraus erfolgende segensreiche Wirkung für die ganze Gemeinschaft der Christen (6 und 7).

Damit, dass er das Geistesleben des einzelnen Gläubigen in Beziehung setzt zum Ganzen, zur christlichen Gemeinschaft überhaupt, hat er bereits den Boden geschaffen, auf welchem der bekehrte Onesimus als „Bruder“ auf- und angenommen werden muss. Wie ergreifend ist es schon, wenn Paulus aus dem Bewusstsein innigster Vereinigung unter den Christen auf seinen Zustand als Gefangener hinweist (V. 9), und zwar als Gefangener um Christi willen, wohl wissend, dass sie daran den lebendigsten Anteil nehmen, wenn er daraufhin auch betont, dass er den Onesimus noch in den Banden gezeugt, oder für den Glauben gewonnen habe (10), wenn er ihn so zärtlich sein Kind nennt, ja ihn, der „sein eignes Herz“ sei (12), aufzunehmen befiehlt!

Hatte Paulus den Sklaven aus dem Tode des Heidentums zu christlichem Leben gebracht, war Onesimus sein geistlicher „Sohn“ geworden, so ergab sich die Pflicht von selbst, für ihn zu sorgen; diese erfüllte der Apostel für sich; er überband sie aber auch der Hausgemeinde des Philemon, an die er sich im Eingange wendet (V. 2), vor allem aber diesem letztern, den er ja seinen geliebten „Mitarbeiter“ (V. 1), seinen „Genossen“ (V. 17) nennt. Rührend ist es, wenn er sodann seinen herzlichen Wunsch zu erkennen gibt, dass Onesimus als Stellvertreter des Philemon ihm Beistand leisten möchte, während er dennoch jeglicher Rücksicht auf seine Person entsagt und den Sklaven dahin schickt, wo er nach äusserm Rechte hingehört. Musste schon dieser Beweis völliger Selbstlosigkeit und Hingabe seinen Eindruck auf Philemon nicht verfehlen, so war namentlich auch der genaue Vorbehalt, nach dem Willen desselben sich zu richten (V. 14), völlig dazu geeignet, jedes Missbehagen, welches Onesimus bei ihm herbeigeführt haben mochte, zu beseitigen. Der heikle Punkt freilich lag in der frühern Untreue des letztern. Aber hatte derselbe nicht für die Zukunft seine Bedeutung völlig verloren? Paulus erklärt ja nachdrücklich in einem feinen Wortspiel, dass der Bekehrte nun seinen Dienst treulich erfüllen werde. Sinnig bedient er sich dabei des Namens „Onesimus“, „nützlicher“ Mensch. Vorher trug der Sklave nur diesen *Namen*, von nun an wollte er *in der Tat* demselben gemäss leben (V. 10 und 11). Und zwar durfte dies von ihm erwartet werden, sowohl in Bezug auf die äusseren, irdischen Angelegenheiten, als auch hinsichtlich der Dinge, die das Reich Gottes „den Herrn“ betrafen (V. 16: „im Fleische und im Herrn“). Philemon sollte also an ihm einen „lieben Bruder“, aber ebenso auch einen treuen Diener haben, der ihm seine Geschäfte und Aufträge gewissenhaft und in bescheidener Unterordnung seiner Person besorgte (1. Tim. 6,1 und 2). Dass er nun zwar aus dem Hause seines Herrn weggekommen war, blieb

freilich eine Verschuldung. Aber war es nicht, als ob Gott selbst diesen Fehltritt des Sklaven so leiten wollte, dass dieser gerade desto mehr Wert bekäme? Denn er war ja „eine Zeit lang" von Philemon entfernt gewesen, damit „dieser ihn ewig wieder hätte" (V. 15). Tatsache war es, dass Gott das Böse zum Guten geleitet hatte. Insofern hatte er auch dem Sklaven, da ja dieser bussfertig war, vergeben. Wie hätte Philemon dabei noch weiter zürnen können? (Matth. 18,32).

Aber nun die Rechnung, welche noch so drohend der guten Aufnahme des „Sklaven" entgegenstand? Die eigentliche Schuld, die nicht quittirt war, in den Büchern des Philemon wenigstens als noch figurirend gedacht werden musste? — Paulus übergeht diesen Punkt nicht. Aber wenn nun da die Person des Onesimus trotz aller Änderung des Sinnes nicht einstehen, nicht „verebnen kann, so tritt Paulus nun selbst ins Mittel. Fast als ob der Schuldenbote, der „Betreibungsbeamte", laut eidgenössischem Rechtsausdruck, vor der Türe stände, ist er bereit, Rede und Antwort zu geben. „Ich bin da", wenn er nicht leistungsfähig ist: Setze es mir auf Rechnung, was er dir schuldig ist. Aber als ob das Geschäft auf diesem Wege dem Forderer noch zu wenig Sicherheit böte, legt er geradezu eine „Handschrift" ein, einen Schuldschein, welcher im ganzen römischen Rechtsstaate Gültigkeit hat. „Ich will es bezahlen", lautet die unzweideutige Erklärung. Und damit an der Haftbarkeit nicht gezweifelt werden könne, hat er auch eigenhändig den Titel geschrieben und unterschrieben. — Ist dies wirklich geschehen? Sind die eigentlichen Schriftzüge des Paulus auf dem Pergament gestanden? Das zu entscheiden, ist uns nicht möglich, da das kostbare Dokument in seiner Urschrift, im Original ja nicht mehr vorliegt. Jedermann aber fühlt aus dem freundschaftlich-humoristischen Tone, in welchem diese Zeilen geschrieben sind, leicht heraus, dass es sich hier nicht um eine juristische Schuldanerkennung handeln kann. Paulus will vielmehr seinem Mitarbeiter und Genossen Philemon klar machen, wohin es führen müsste, wenn er auch nur daran denken sollte, seinem „Sklaven" gegenüber „zu rechnen", seine Vergangenheit vorzurücken! Nur heidnisches Recht könnte hiezu verleiten; gegenüber dem christlichen Sinn und Brauch wäre es Absurdität! Letzteres um so mehr, als ja, wie Paulus fein berührt, Philemon ihm gegenüber nicht sowohl ins Soll als vielmehr ins Haben die grösste Summe zu buchen hätte. Denn dass er gläubig war, wem verdankte Philemon dies, wenn nicht dem Apostel Paulus, den Gott als Rüstzeug seiner Seelenrettung gebrauchte? Dies liegt ja in den Worten: „Dass ich nicht sage, du seiest auch dich selbst mir schuldig" (V. 19). Wenn nun Philemon sein geistiges

Gut, seinen Christenglauben, unendlich höher als alle sonstigen Gaben stellen musste, und dies ein ihm durch des Paulus Hand dargereichtes Geschenk war, so war jede Möglichkeit abgeschnitten, seinen Bitten auch nur den leisesten Widerstand entgegenzusetzen. — Und doch, wie wenig beharrt der Apostel auf seinem Anrecht! Wie legt er doch ganz alles in den guten Willen des Schülers. Dies zeigt sich auch wieder in dem zutraulich fröhlichen Ton am Schlusse der Verhandlung: „Ja, Bruder, ich möchte von dir Vorteil haben in dem Herrn". Er stellt das Verhältnis wieder so dar, dass Philemon wirklich als der Gebende, Paulus als der Empfangende erscheint; dies freilich nicht ohne wieder eine tiefsinnige Benutzung des Namens des Onesimus, indem das griechische Wort „Vorteil haben" aus demselben Wurzelwort abzuleiten ist, wie der Ausdruck Onesimus. Und nun noch ein letzter Appell an das tiefinnerste Empfinden des treuen Mannes Philemon: „Erquicke mein Herz" (im Griechischen zugleich Inbegriff des innigsten Erbarmens)!

Nach diesen bald ernsten, bald heitern, immerdar in direktester Weise kurz und klar auf's Ziel lossteuernden Erörterungen blieb dem Philemon nur eine doppelte Wahl übrig: Entweder, er musste der inständigen Bitte des Paulus entsprechen, oder aber sich selbst gestehen, dass er den Prinzipien des christlichen Glaubens widerspreche. Er musste den Sklaven Onesimus als einen lieben Bruder im Herrn ohne jeglichen Rückhalt an- und aufnehmen, als volles Glied der Gemeinde, als Mitarbeiter und Diener Christi betrachten, oder aber dem, was er bisher geglaubt, geliebt, getan hatte, entsagen! Wie er entscheiden würde, das war mit völliger Gewissheit vorauszusehen.

IV.

So aber hatte der Apostel seine Aufgabe, einen bekehrten „Sklaven" als ebenbürtiges Glied in die Reihen der Gläubigen einzuführen, auf die feinste, friedlichste, aber auch wirksamste Weise gelöst. Jeder hat das Gefühl, wenn er das kleine Brieflein liest, dass hier mit unwiderstehlicher Macht die grössten Schwierigkeiten überwunden werden. Wo die Menschen in solchem Geiste zusammentreten, wie er dem Apostel Paulus innewohnte und sich auch auf dessen Schüler Philemon übertragen musste, da mögen wohl äussere Unterschiede, ja soziale Abgründe und Klüfte sich dazwischen drängen, die Menschen werden doch zusammengeführt, verbunden; Streit und Spannung werden verdrängt, auch der Kampf ums Dasein muss zu einem edeln Wettkampf werden, wo es sich nicht mehr darum handelt, „was willst du mir leisten?" sondern um die Frage: „Was kann ich dir tun? Womit kann ich dir nützen?" Die Parole wird lauten: Geben ist seliger denn Nehmen. (Apostelg. 20, 35.) Dies

ist der Vertrag, auf welchem die Gesellschaft der Menschen beruht, in denen der Glaube Gestalt gewonnen hat (Gal. 4, 19): kein geschriebener, kein gedruckter freilich, keiner, über welchen Kommissionen und Behörden Rat gepflogen; aber ein solcher, der viel fester besteht, als Verkommnisse dieser Art, und welcher den Vorzug hat, dass er nicht gekündet, nicht abrogirt wird: denn er hat das festeste Fundament, die Liebe Christi, welcher für die Seinen das Kreuz erduldete. Diese Liebe hört nimmer auf, hat ewiges Leben!

Einige Ausleger glaubten, Paulus dringe in seinem Briefe auf äusserliche Freilassung des einstigen Sklaven, also auf Preisgebung jeglicher Forderung, die aus dem bisherigen Rechte des Herrn an Ersterem hervorgehen konnte, indem sie sich hiebei auf Ausdrücke stützten, wie sie etwa in Vers 16 vorkommen. Dies liegt aber weder im Wortlaut noch auch im strikten Gedankengange des Apostels. Er warf sich nicht zum Gesetzgeber auf. Er drängte sich nicht als weltlicher Schiedsrichter hervor, so wenig wie Jesus. Das hätte er aber tun und namentlich Fragen wegen Mein und Dein, „Soll und Haben", schlichten müssen, wenn er die „natürliche Rechtsverschiedenheit" der Menschen hätte aufheben, die Sklaverei gesetzlich hätte abschaffen wollen. Denn jeder Sklave repräsentirte einen Kapitalwert; diesen überall mit dem nassen Finger durchzustreichen, war nicht seine Absicht (Philem. 18). Aber wenn von solcher Freilassung auch nicht die Rede ist, so war das bei dem neu angebahnten Verhältnisse Nebensache. Denn so wie die Aufnahme des Onesimus sich auf das Dazwischentreten des Paulus hin gestalten musste, konnte die äussere Stellung desselben im Hause des Philemon nur eine der erlangten inneren Würde entsprechende sein. Der Sklave war doch ein Freier geworden und wurde als Freier behandelt. Ob auch die Sage nicht Glauben verdienen mag, dass er Bischof von Beröa geworden oder auch identisch gewesen sei mit dem Bischof Onesimus in Ephesus, die Möglichkeit, dass er zu einer solchen Ehrenstellung gelange, war vollständig gegeben. Einem Manne durfte auch ein Ehrenamt nicht versagt werden, welchen ein Paulus mit dem Zuspruche empfiehlt: „Nehmt ihn auf, wie mich selbst!" Letzterer hatte überhaupt auch für die Zukunft an einem Vorgange gezeigt, wie der Wert eines Menschen zu bemessen sei, welcher den Glauben angenommen. Ob auch dem untersten, dem Sklavenstande angehörend, sollte ein solcher im Grunde hinter keinem andern der Brüder zurückbleiben, dies ganz in Übereinstimmung mit dem Grundsatze, welcher in 1 Kor. 12, 13 folg., Gal. 3, 28, Ephes. 4, 4 ff. ausgesprochen ist.

Ist auch der in den apostolischen Schriften, vorab im Briefe an den Philemon, enthaltene und dargelegte Sinn der Christenheit

verborgen geblieben, ging es auch bis an den Schluss des letzten Jahrhunderts, bis durch die Anstrengungen eines William Wilberforce ernstlich an die Lösung der Sklavenfrage herangetreten wurde, so ist der Apostel Paulus und sind die ersten Vertreter christlichen Glaubens und Lebens hieran schuldig! Im Prinzip war die innere Gleichstellung „der Brüder" ausgesprochen. Was innerlich ausgeglichen war, musste sich bei natürlicher Entwicklung auch äusserlich demgemäss gestalten. Geschah es nicht, so war es eine Hemmung des Wachstums, welche doch schliesslich überwunden werden musste. Die endliche Befreiung war aufgeschoben, nicht aufgehoben.

Ist man aber heute daran, die Unterschiede zwischen den Gesellschaftsklassen zu verringern, die „Ungerechtigkeiten" abzutun, welche die Einen unverdient nicht bloss in die Unabhängigkeit, sondern in Mangel und Elend verstossen, während andere ohne besondere Kunst und Anstrengung in Üppigkeit und Prunk schwelgen, so vergesse man jene Grundsätze christlicher Liebe nicht, welche Paulus bei der Behandlung eines gläubig gewordenen Sklaven angewendet wissen will. Man präge sie den „Unterdrückern" und „Unterdrückten" fleissig ein, jenen zur Nachahmung und zugleich zur Demütigung, diesen, damit sie der Sache Christi, nicht sträflicher Willkür ihr Vertrauen schenken! Die besprochenen Grundsätze sind freilich nicht verlockend; denn sie fordern Selbstverleugnung. Sie führen den Ehrgeiz nicht auf die „höchsten Staffeln"; sie gebieten: haltet euch herunter zu den Niedrigen und Niedrigsten! Aber auch den Murrenden geben sie nicht Dolch und Dynamit in die Hand, sondern nur die Mittel des Gesetzes und Rechtes! An beiden Orten drücken sie nicht wohlfeile Lorbeeren aufs Haupt, lohnen vielmehr anfangs oft mit Dornenstichen. Aber sie sind wirksam, bewährt, im höchsten Sinne wohltuend. Gottes Segen ruht darauf für alle Zeiten!

Das Hohepriestertum Jesu Christi nach dem Hebräerbrief.

Von lic. theol. Herm. Kutter, Pfarrer in Vinelz (Kt. Bern).

Die besondere Schwierigkeit am Hohenpriestertum Jesu nach dem Hebräerbrief, welche unter anderem auch dem bekannten Streite zwischen den Socinianern [1]) und ihren orthodoxen Gegnern über den

[1]) cf. F. Socinus: De Jesu Christi filii dei natura et contra Volanorus Schlichting: Comment. in ep. ad Hebr. dagegen: Cramer, Erklärung des Briefes Pauli an d. Hebr., Baumgartner etc.

Schauplatz der hohenpriesterlichen Wirksamkeit Jesu, welchen die Socinianer im Gegensatz zu den Orthodoxen auf den Himmel beschränkten (vgl. darüber Riehm, Lehrbegriff des Hebrbs. II. S. 466), zu Grunde liegt und seither einer stets erneuerten Untersuchung über unser Thema gerufen hat, deren Hauptergebnisse sich an die Namen eines *Blank*[1], *v. Hofmann*[2] und *Riehm*[3] knüpfen, liegt in dem doppelten Anstoss, welchen die Leser des Hebräerbriefs an ihrem neuen Heilsstande nahmen. Sie waren irre geworden an der Leidens- und Kreuzesgestalt Jesu und in Verbindung damit an der Unsichtbarkeit und Unnahbarkeit desselben für die Gegenwart. Dieser Anstoss teilt nämlich seine Reflexion in die beiden Hälften des irdischen und des himmlischen Standes Jesu. Es war nicht nur nachzuweisen, dass die irdische Leidensstellung Jesu zum Heile notwendig sei, sondern auch das andere, dass zu diesem Heile ebenso gut die himmlische Stellung Jesu gehöre. Der Verfasser des Hebräerbriefs wird darum seine Erörterung sowohl um die irdische wie um die himmlische Lage Jesu gruppiren in seinem Nachweis, dass Jesus der wahrhaftige Hohepriester sei. Mit Riehm zu reden, führt der Verfasser Jesum zuerst ein „als ἀρχιερεύς", dann als „ἀρχιερεύς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ", mit jenem seine irdische, mit diesem seine himmlische Stellung kennzeichnend.

Mit dem ersteren wird bewiesen sein, dass Jesu Leidensgestalt, weit entfernt ein Gegenstand des Anstosses zu sein, vielmehr eine zum Heil der Gemeinde notwendige hohenpriesterliche Leistung war; mit dem letzteren, dass er einer höhern Stiftung Hohepriester ist, welche mit der alten so wenig zu tun hat, dass sie sie vielmehr ausser Wirkung setzt (VII, 18). Beides wäre dann die sich gegenseitig ergänzenden Teile eines und desselben Beweises, dass Jesus der *vollkommene Hohepriester* sei im Gegensatz zu den unvollkommenen des Alten Testamentes. Allein der Übergang von der irdischen zur himmlischen Stellung Jesu bliebe dabei immer wieder ein Rätsel, wenn nicht ein zusammenhaltendes Bindeglied zwischen beiden aufgezeigt wird, das jenen Übergang nicht nur als einen Gewaltakt, sondern als die notwendige Konsequenz dessen aufweist, was Jesus in seiner irdischen Stellung erworben. Ist Jesus eine einheitliche, unzertrennliche Persönlichkeit, so darf sein himmlisches Hohenpriestertum nicht in Gegensatz oder auch nur in ein unklares Verhältnis zu seinem irdischen gestellt werden, sondern beides, irdisches und himmlisches, müssen sich einem dritten, höheren Gesichtspunkte unterordnen, welcher jedes von beiden als die sich von

[1]) Der Brief an die Hebräer. [2]) Der Schriftbeweis u. d. H. Schrift N. T's. [3]) Der Lehrbegriff des Hebräerbriefs.

selber ergebende Folge seiner selbst darstellt. Es ist durchaus unbestreitbar, dass der Verfasser des Hebräerbriefes seinen Lesern die Erhabenheit und Neuheit des Hohenpriestertums Jesu gegenüber dem alttestamentlichen beweisen wolle. Das tut er sogar in einer Weise, dass die Schroffheit, womit er das neue dem alten entgegenstellt, der paulinischen in nichts nachsteht [1]) und die Behauptung, der Hebräerbrief betone im Gegensatz zum Apostel Paulus mehr die Konsequenz der beiden Bünde [2]), durchaus unbegründet ist. Der Gegensatz Pauli zwischen Gesetz und Verheissung ist auch unserem Briefe bekannt. In den denkbar stärksten Ausdrücken redet er von der Hinfälligkeit und Unvollkommenheit des Alten Testamentes. Nicht von einer Erfüllung des alten, sondern von einer Beiseitesetzung desselben (ἀθέτησις) handelt er. — Man hat sich aber unseres Erachtens zu sehr an die blosse Tatsache dieser Antithese gewöhnt, ohne zu beachten, dass damit der Grund, warum dem so sei, noch gar nicht zur Geltung gekommen ist. Es ist dem Verfasser des Hebräerbriefes doch nicht bloss darum zu tun, das neue in den Gegensatz zum alten zu stellen, sondern ganz besonders darum, im Hohenpriestertum Jesu die Vollkommenheit des Verhältnisses Gottes zu seiner Gemeinde in seiner absoluten, jeden Vergleich mit dem vorausgegangenen Alten zu einer sekundären Reflexion machenden Bedeutung hinzustellen. Nicht die Idee des alttestamentlichen Hohenpriestertums hat den Verfasser bestimmt, Jesum als Hohenpriester darzustellen, sondern umgekehrt: das Verhältnis, in welchem Jesus zur Heilsgemeinde und zu Gott steht, ist in seiner absoluten Vollkommenheit so beschaffen, dass aus ihm die dem alten Testament zu Grunde liegende Idee des Hohenpriestertums erst abgeleitet und begriffen werden kann.[3]) Weil in diesem Verhältnisse das absolute Heil beschlossen liegt, ist Jesus der wahrhaftige Hohenpriester und nicht gelangt man zu diesem Begriff erst durch die Reflexion auf das alte Testament. Dass das, was Jesus auf Erden tat und was er im Himmel ist, das einheitliche Ganze unseres Heiles sei, das liegt den Erörterungen des Hebräerbriefes zu Grunde. Wir sagen ausdrücklich: es liegt zu Grunde, da es allerdings nirgends deutlich zum Ausdruck gelangt. Unser Brief gleicht dem Bauplatz, auf welchem die fertig behauenen Steine liegen, von denen zwar jeder in seinen Lineamenten die Ergänzung des andern sucht, die aber noch nicht in das durchsichtige Ganze des aufgerichteten Baues zusammengesetzt sind. Seinem Zwecke, dem oben genannten doppelten Anstosse seiner Leser zu begegnen,

[1]) Gegen *L. Weiss*, Lehrbuch der biblischen Theologie N. T. S. 523 [2]) *Reuss*, Geschichte der N. T. Schriften, 6. Aufl., S. 137 ff. [3]) Ebenso *Riehm*, II. S. 483 d. a. O.

musste es zunächst genügen, wenn er das zwiefache aufgezeigt, 1) dass Jesus in seinem Leiden Hohenpriester gewesen und 2), in seiner Erhöhung Hohenpriester nach der Ordnung Melchisedeks der vollkommene Hohenpriester sei. Allein gerade diese Beweisführung muss, herkommend von der absoluten Bedeutung des christlichen Heils, Bemerkungen und Elemente mit sich führen, welche uns gestatten, hinter der blossen Hintereinanderreihung der Beweisgründe für die Erhabenheit Jesu über den levitischen Hohenpriester, *den letzten Grund von ihnen allen* zu entdecken und hervorzukehren. Die Schwierigkeit in den Beweisführungen unseres Briefes liegt daher nicht im Mangel an zutreffenden Gesichtspunkten, sondern im Gegenteil in ihrer Fruchtbarkeit und Tragweite, welche jeden Augenblick den Rahmen des blossen Nachweises zu erweitern und in die Absolutheit des christlichen Heiles aufzulösen streben. So wenn es z. B. heisst, Jesus habe sich in der *δύναμις ζωῆς ἀκατάλυτου* befunden, so will dieser Ausdruck nicht nur als Gegensatz zum *νόμος ἐντολῆς σαρκίνης* (VII, 16), sondern auch als eine von einer ganz andern Seite herkommenden Beleuchtung entstanden sein, die weit über den Zusammenhang der Beweisführung liegende Perspektiven eröffnet. Der Verfasser ist seines Gegenstandes so voll, dass hinter seiner Beweisführung unmittelbar die ganze Fülle dessen, was Jesus ist, einherschreitet, die ein so reiches Material dem Beobachter darbietet, dass er sich im Augenblick wie nicht zu helfen weiss. Daher kommt es denn, dass man nie zu einem befriedigenden Resultate gelangt, so lange man bloss die unmittelbare Absicht des Verfassers und nicht seine aus seiner Heilserkenntnis fliessenden Voraussetzungen zur Richtschnur in der Aufstellung des hohenpriesterlichen Bildes Jesu macht. Bemerkungen, wie die angeführte von *Riehm*, oder wie die von *v. Hofmanns* „Nicht dass Jesus Hoherpriester, sondern wie er sei", sei der Zweck der Nachweisungen unseres Briefes oder wie die von *Tholuck* „Der Brief sei ein Kommentar zu dem Worte Augustins: novum testamentum in vetere latet, vetus in novo patet" [1]) (Einleitung zu seinem Kommentar) haben dann wohl ihr gutes Recht. Allein sie werden doch dem Gedankeninhalt des Briefes nicht gerecht.

So kommt es denn, dass man zwischen den Fragen, ob Jesus nur im Himmel oder auch schon auf Erden Hoherpriester gewesen sei, hin und her streiten konnte und nicht vermochte, die Kluft zwischen Himmel und Erde befriedigend zu füllen. Man hielt sich eben nur an das Unmittelbare, ohne durch eine Kombination der verschiedenen Stellen jenen verbindenden Grund ausfindig zu machen,

[1]) Kommentar zum Brief an die Hebräer. 1836. S. 80.

welcher die Einheitlichkeit des Werkes Jesu in klarer Weise begründet. Die Erklärung *Riehms* [1]: „Christus hatte schon auf Erden die hohepriesterliche Würde; als Hohepriester brachte er sich selbst als Versöhnungsopfer dar auf Erden sterbend und eingehend in das himmlische Heiligtum; aber erst mit seinem Eingang in den Himmel, erst mit seiner τελείωσις, ist er auch als Hohepriester vollendet worden." — ist eigentlich keine, weil sie den Sprung von der irdischen zur himmlischen Stellung Jesu tut, ohne diese verschiedenen Stellungen unter einem gemeinsamen Grund zu subsumiren. Wenn aber derselbe Verfasser an einer andern Stelle (S. 485) sagt: „In der ganzen Heilsökonomie tritt jetzt an die Stelle der schwachen, äusserlichen Satzung die Kraft des ewigen Lebens" — so hat er dadurch den entscheidenden Punkt bezeichnet, welcher allen Erörterungen zu Grunde liegt. Er giebt ihm aber keine weitere Folge. Umsomehr wird es unsere Aufgabe sein, *den Grund der charakteristischen Beschaffenheit des neutestamentlichen Hohenpriesters aufzuzeigen* und zur wirklichen Grundlage der Beweisführung im Hebräerbrief zu machen. Wir finden diesen Grund in *Kap. II, 5—18*, wo zunächst nicht vom Hohenpriester die Rede ist, sondern vom **Todesüberwinder** und sagen demnach:

Dass Jesus der Todesüberwinder ist in seiner Leidensgestalt auf Erden, diese mit hohenpriesterlicher Vertretung zunächst unverworrene Erlösungstatsache ist der letzte Grund der Eigenartigkeit des Hohenpriestertums Jesu.

Dies näher darzustellen wird darum der Zweck unseres Versuches sein.

Bevor wir aber in ihn eingehen und damit wir es besser tun können, wird es gut sein, wenn wir uns einer vorhergehenden Untersuchung über das Bild des Hohenpriestertums Jesu an der Hand unseres Briefes überlassen, welche rechtfertigen soll, was wir in Übereinstimmung mit *Riehm* behaupten, der Verfasser des Hebräerbriefes nämlich zeige zuerst die Analogie mit dem alttestamentlichen Hohenpriestertum, dann die höhere Ordnung gegenüber demselben. Erst nachdem dies geschehen ist, wird es möglich sein, unserem Zwecke näher zu kommen, da eine diesbezügliche Erörterung im unmittelbaren Anschluss an die einzelnen Stellen ohne Blick auf das Ganze der Klarheit Eintrag tun würde. Wir kommen demnach zu folgender Einteilung.

I. Das Hohepriestertum Jesu Christi in seinem Verhältnis zum levitischen.

A. Nach der Analogie (*ἀρχιερεύς*).

B. Nach der Differenz (*ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ*).

[1] S. 479 d. a. W.

II. Das Hohepriestertum Jesu Christi in seiner absoluten Bedeutung.

A. Der Abschnitt Cap. II, 5—18.

B. Die Bedeutung des Todes Jesu für sein Hohepriestertum.

Einzelne Unterabteilungen werden sich im Verlaufe von selber ergeben.

A.

I. Das Hohepriestertum Jesu Christi in seinem Verhältnis zum levitischen.

Wenn sich die Leser des Hebräerbriefs am Leiden und Sterben Jesu ärgerten, indem sie in ihm den schroffsten Gegensatz zu dem von der Verheissung in Aussicht gestellten Heile erblickten, so muss es des Verfassers nächste Aufgabe sein, in der irdischen Gestalt Jesu ein Hohepriestertum darzustellen, welches mit dem des alten Kultus auf derselben Stufe göttlicher Einsetzung und versöhnender Amtsführung liegt. Ja, wenn er wird nachgewiesen haben, dass Jesus die Ideen des Hohenpriesters, der mitleidsvolle Vertreter der Menschen vor Gott zu sein — vollkommen erfüllt habe gerade in seiner irdischen Leidensstellung, so muss damit der erste Anstoss der Lehre fallen, und wird der Boden bereitet sein für die Aufstellung der höhern Ordnung des Hohenpriestertums Jesu.

1. Die Tatsache, dass Jesus zur Beschaffung unseres Heils uns gleich geworden ist und die Reflexion auf den Gedanken, dass Jesus vermöge dieser Gleichheit uns helfen könne, veranlasst den Verfasser zur Aufstellung des Begriffes: *ἀρχιερεύς*. II, 17. „Jesus (nicht Gott), heisst es V. 16, nimmt sich wahrlich nicht der Engel an, sondern des Namens Abrahams nimmt er sich an“ (jetzt, in der Heilsgegenwart). Das ist die unbestrittene Tatsache des christlichen Heilsstandes. Sie ist darum möglich, weil Christus uns gleich gewesen ist auf Erden; und diese Gleichheit hat ihrerseits ihren Grund in unsrer hülfsbedürftigen Lage. Standen wir doch aber unter der Knechtschaft des Todes. Diese zu brechen, müsste Christus „seinen Brüdern gleich gemacht werden“. Wenn nun V. 17 mit *ἵνα* auf die Notwendigkeit der hohenpriesterlichen Stellung Jesu übergeleitet wird, so soll damit nicht ein zweiter Grund für die Gleichheit Jesu mit seinen Brüdern angegeben, noch viel weniger aber gesagt sein, die Hülfe aus dem Tode und die hohenpriesterliche Stellung Jesu seien identisch, wie *v. Hofmann*[1]) anzunehmen scheint, da indertat nicht abzusehen ist, wieso?, — sondern vielmehr nur betont sein,

[1]) *v. Hofmann*, Die h. Schrift neuen Testaments, V. Teil. S. 288.

dass die Gleichheit Jesu mit seinen Brüdern von selber zu seiner Stellung ausschlage, eine Stellung, deren Hülfskräftigkeit darnach bemessen sein will, dass Jesus der Todesüberwinder ist. Nicht ohne Absicht steht ἐλεημων nachdrücklich voran — ohne doch seine adjektivische Beschaffenheit zu verlieren, da es dem Verfasser darum zu tun ist, das Zentrale am Hohenpriestertum sofort in den Vordergrund zu stellen, „damit er ein barmherziger würde und zuverlässiger Hohepriester vor Gott, zu versöhnen die Sünden des Volkes. Sehen wir näher zu, so fehlt an unserer Stelle dem Hohenpriestertum Jesu kein wesentliches Merkmal des alttestamentlichen. Ist es des letzteren Aufgabe לְכַפֵּר עַל־בְּנֵי־עַם הַקָּהָל (Lev. XVI. 33) so auch Jesu: ἱλασκεσθαι. Versöhnt jener eine zugehörige Gemeinde Gottes, so auch Jesus: λαος σπερμα Ἀβρααμ. Ist jener den Söhnen Israels, seinen Brüdern entnommen, also ihnen gleich, so auch Jesus: ὁμοιωθηναι. Ja, es ist das alles in einer der Idee des Hohepriestertums noch viel entsprechenderen Weise gewesen. Nicht blos von Amtswegen ist er ja Hohepriester, sondern vermöge seiner Gleichheit mit seinen Brüdern unmittelbar. [1]) Wenn zwischen dem alttestamentlichen Hohepriester und seiner Gemeinde das hohepriesterliche Amt stand, so war Jesus durch seine natürliche Gleichheit mit uns unmittelbar und selber Hohepriester. Darum dehnt sich auch der Umkreis seines hohenpriesterlichen Wirkens über eine geschlossene Gemeinde auf alle Menschen aus, insofern alle Menschen σπερμα Ἀβρααμ werden können. In viel innigerem Zusammenhang steht also der Hohepriester Jesu zu den Seinen als der alttestamentliche zu seiner Gemeinde stand. Darum ist auch sein Hohenpriestertum gerade in dieser Gleichheit mit allen Menschen der Idee des Hohenpriestertums entsprechender als das alte. Deshalb ist endlich auch die Hauptsache am Hohepriester, sein ethisches Verhältnis zur Gemeinde (ἐλεημων), nur bei Jesus vollständig vorhanden, der in seiner *Person* Hohepriester ist, während die Alten es nur von *Amtswegen* waren.

Das erhellt auch daraus, dass Jesu Hülfskräftigkeit nicht aus seiner amtlichen Stellung, sondern aus seinem persönlichen Erlebnisse abgeleitet wird „Denn worinnen er gelitten hat, selbst in Versuchung stehend, kann er helfen denen, die versucht werden". V. 18. (ἐν ᾧ nicht = ἐν τουτῳ, ὁτι, wie *v. Hofmann* will; sondern „worinnen"). Der alttestamentliche Hohepriester hilft vermöge seines Amts, Jesus vermöge seiner Persönlichkeit. So hat er ein vollendeteres Hohepriestertum, d. h. seine Leidenslage in der Welt

[1]) Ohne dass dadurch seine Berufung ins hohepriesterliche Amt ausgeschlossen würde, cf. X, 4—6. Die unmittelbare Gleichheit Jesu mit uns ist eben sein Amt.

ist gerade ein Beweis dafür, dass er im Gegensatz zum alttestamentlichen der vollkommene Hohepriester ist, ohne doch die Linie des alttestamentlichen Hohenpriestertums zu verlassen. Darum heisst Jesus im folgenden Abschnitt III. 1ff. „der Sohn des Hauses". Nach ihm ist das Haus gebaut, V. 3. Im Hause kommt zur Ausgestaltung, was er selbst in vollkommener Weise ist. Wie das aber zu verstehen ist, dass Jesus mit Mose statt mit Aaron verglichen wird — kann erst weiter unten zur Sprache kommen.

2. Anschliessend an den mahnenden Zwischenabschnitt III, 7—IV, 13 gelangt der Verfasser wieder zu seinem Thema „da wir nun einen grossen Hohepriester haben, der durch die Himmel geschritten ist, Jesum den Sohn Gottes, so wollen wir am Bekenntnis festhalten" IV, 14.

Im vorhergehenden Abschnitte war die Verwachsenheit des Hohenpriestertums Jesu mit seiner irdischen Gleichheit mit uns aufgezeigt worden; jetzt stellt der Verfasser dasselbe abgelöst von seinem Grunde den Lesern vor Augen und gelangt in diesem Zusammenhange zu einer vollständigeren Aufzählung der für den Hohenpriester erforderlichen Eigenschaften. IV, 14—V, 10. Die Ermahnung, an der *ὁμολογια* festzuhalten, begründet der Verfasser durch den Hinweis auf „den grossen Hohepriester Jesum, der die Himmel durchschritten habe". Das *διεληλυθοτα τους οὐρανους*, das auf den ersten Augenblick fremdartig in die sonst ausnahmslos auf die irdische Stellung Jesu gerichtete Reflexion hineinspielt, findet darin seine Erklärung, dass es nichts besonderes von Jesu aussagen, sondern nur seine Fähigkeit, Mitleid zu empfinden, (V. 15) dadurch begründen will, dass Jesus zur Versöhnung bei Gott eingegangen sei. Denn dass hier auf das Eingehen des Hohenpriesters ins Allerheiligste am grossen Versöhnungstage (Lev. XVI) angespielt werde, scheint uns eben um des folgenden Verses willen gewiss, indem es sonst ohne Grund bestände. Nicht um das Durchschreiten des Wolkenhimmels, wie Blank annimmt, handelt es sich, sondern um den Ort des eigentlichen Wohnens Gottes. V. 15. Denn wir haben nicht einen Hohepriester, der nicht könnte Mitleid haben mit unseren Schwachheiten, wohl aber einen (*πεπειρασμενον δε*), der versucht worden ist in allen Beziehungen (*κατα παντα*) gleich wie wir — ohne Sünde". Das *Χωρις ἁμαρτιας* ist nicht einschränkend gemeint, sondern positiv: Wir haben einen Hohepriester, der in derselben Lage der Versuchung, wie wir, so gestanden ist, dass er sie ohne Sünde, d. h. ohne zur Sünde veranlasst zu werden, bestanden hat. So hat der Heiland die Idee des Hohenpriestertums vollkommener erfüllt, als der levitische Hohepriester, indem er in vollkommener Weise die Schwachheiten seines Volkes getragen hat,

ohne nämlich durch eigene Sünde sein Hohepriestertum abzuschwächen. Aber nicht darauf zunächst, sondern auf dem vorangehenden Gedanken liegt der Nachdruck, dass Jesus *vermöge seiner analogen Lebensstellung* Mitleid mit unseren Schwachheiten empfinden könne. Dieser Gedanke bestimmt den Verfasser so sehr, dass er ihm den ganzen folgenden Abschnitt V,1—10 dienstbar macht. Indertat ist derselbe nach *v. Hofmann* [1]) nichts anderes als eine nähere Erläuterung zu *συνπαθησαι* V. 15. Wenn in Kap. V,1 mit *πας γαρ ἀρχιερευς* fortgefahren wird, so ist es nicht möglich, Jesum nicht unter diese allgemeine Aufstellung mitgefasst zu denken (so *Tholuk* [2]), welcher V. 1—3 nur auf den alttestamentlichen Hohepriester glaubt beziehen zu dürfen). Man sagt dagegen, V. 3 passe nicht auf Jesum, da er nicht für eigene Sünden habe opfern müssen. Allein das Opfern für die eigenen „Sünden" war nur darum ein Merkmal der Hohenpriester, weil sie selber wirkliche Sünder waren, wozu ihre im Verbande mit der ganzen Gemeinde bestehende *Schwachheit* ausgeartet war. Nicht die Sünde, sondern die Schwachheit des Hohepriesters bildet aber der Idee nach den Grund zu dessen Selbstopfer. Darum heisst es V. 2 ausdrücklich: *ἐπει και αὐτος περικειται ἀσθενεια.* V. 1 „Denn jeder Hohepriester wird aus Menschen genommen (*ἐξ ἀνθρωπων* die nähere Beleuchtung zum folgenden *ὑπερ*) für Menschen eingesetzt, damit er Gaben und Opfer für Sünden darbringe." V. 2 „In der Fähigkeit, Mitleid [3]) zu empfinden mit den Unwissenden und Irrenden, ob er ja selber auch Schwachheit an sich trägt. V. 3 „und ihretwegen (*και δ'αὐτην* anschliessend an den vorhergehenden Satz, nicht einen selbständigen anfügend; so *v. Hofmann* [4]) wie für das Volk so auch für sich selbst opfern muss für Sünde". Der Hohepriester ist ein *μετριοπαθειν δυναμενος*, weil er Opfer darbringen muss nicht blos für die Gemeinde, sondern auch für sich selber, die Gemeinschaft mit der sündigen Gemeinde bringt diese Opfer mit sich und daher auch das Mitleid. Das ist das *erste*, das der Verfasser über die Erfordernisse des Hohenpriesters aussagt. Das *zweite* folgt V. 4—6. „Und nicht sich selber nimmt einer die Ehre, sondern gerufen von Gott, wie auch Aaron. So hat auch Christus sich nicht selbst verherrlicht, Hohepriester zu werden, sondern der zu ihm sprach: „Mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeugt", wie er auch an einer andern Stelle sagt: „Du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks." Der Hohepriester darf sich nicht selber zu dem machen, was er von Amtswegen ist. Darum ist auch Christus nicht in eigener

[1]) Schriftbeweis II, S. 280. d. H. Schrift N. Test. V. Teil, S. 199 f. [2]) a. a O. S. 214. [3]) Über das Wort *μετριοπαθειν*. *Tholuck* a. a. O. S. 215. [4]) d. H. Schr. N. Ts. V. S. 203 f.

Machtvollkommenheit erschienen. Vielmehr ist er, wie die Zitate aus Psalm II und CX bemerkbar machen, „gerufen von Gott". Wenn man aber die Berufung ins hohepriesterliche Amt schon im Psalm II hat finden wollen (so *Tholuck*[1]), so hängt dieser Irrtum mit dem andern zusammen, als rede der Verfasser im andern Zitat speziell von der durch die Auferweckung und Erhöhung Jesu geschehenen Verherrlichung, während er doch in seinem Zusammenhang nur sagen will, Jesus sei so gut durch ein Schriftwort Hoherpriester geworden wie Sohn.[2]) Wie wenig Christus sich selber diese Ehre genommen, folgt nun in relativischer Anknüpfung V. 7 „welcher, nachdem er in den Tagen seines Fleisches Bitten und Flehungen dem, der ihn aus dem Tode erretten konnte, mit starkem Geschrei und Tränen dargebracht und durch Befreiung aus dem Todesgrauen (εὐλαβείᾳ nicht Gottesfurcht, wie nach *Weiss*[3]) annimmt) erhört worden ist, obwohl er Sohn war, Gehorsam lernte von dem, was er litte." Statt des Weges eigener Verherrlichung wählte Christus — ausdrücklich ὁ Χριστός nicht Ἰησοῦς — den Weg tiefster Demütigung, die ihn dahin brachte, für sich selber um Abwendung des Todes zu bitten. *Das ist das Opfer, welches Christus für seine Schwachheit darbrachte.* Was sich für den alten Hoherpriester vermöge seiner sündigen Schwachheit von selbst verstand, hat Christus auf dem Wege tiefster Selbsterniedrigung erreicht. Dass dies der Sinn von V. 7 sei, erhellt deutlich aus dem terminus technicus: προσενέγκας[4]) (cf. V. 1). Und warum sollte es auch von Christus nicht heissen können, er habe Bitten und Flehungen Gott geopfert, wenn wir nur nicht ausser Acht lassen, dass dieses Opfer nicht ein ihm von Natur notwendiges, sondern ein durch seinen Zusammenhang mit den Menschen veranlasstes war? Wenn nun Jesus im Verbande mit der sündigen Menschheit steht und ihm dies zur Schwachheit gereicht, so muss er seine hohenpriesterliche Betätigung damit einleiten, dass er, wie der alttestamentliche Hoherpriester, zuerst für die eigene Schwachheit ein Opfer bringt. Was Christus aber so vor Gott bringt, ist nicht Sühne für seine Sünde, sondern seine aus der Gemeinschaft mit uns resultirende, auf seiner durch den Weg der Selbsterniedrigung erworbenen Schwachheit beruhende *Bitte um Abwendung des Todes.* Diese Bitte wird dadurch erhört, dass ihm Gott das Todesgrauen nimmt. In völliger Fassung kann er nun seinen Häschern entgegentreten, um in der Schule des Leidensgehorsames sein Opfer für die Menschheit darzubringen. Denn das ist unter dem folgenden verstanden V. 8.

[1]) a. a. O. S. 218 f. [2]) cf. *v. Hofmann*, z. d. St. a. a. O. [3]) a. a. O. S. 547. Ebenso *Riehm*. Dagegen *v. Hofmann* a. a. O. S. 218. [4]) Speziell für Opferdarbringungen.

Die ungewohnte Lage der Leiden, in die Jesus nun geführt wurde, gereichte ihm, als dem Sohne, dessen Gehorsam bis dahin eine ununterbrochene Selbstbestimmung nach der Richtschnur des Vaters gewesen war, zur Schule des Gehorsams, eines Gehorsams nämlich, der sich nicht mehr in eigenem Tun, sondern in widerstandsloser Preisgabe an seine Feinde zu betätigen hatte. Ein Opfer zu werden für die andern, das wars, was er zu lernen hatte. So sehen wir in V. 7—8 beides von Jesu ausgesagt: *Selbstopfer und Gemeindeopfer.* Wir hatten also recht, wenn wir den Verfasser schon in V. 1 an Jesu Opferdarbringung denken liessen,[1]) Ist dem aber so, dann gehört V. 7—8 zu V. 1—3, und ist V. 4—6 am unrichtigen Orte. Nein! Was vielmehr den Verfasser veranlasste, V. 7—8 nicht unmittelbar an V. 1—3 anzuschliessen, wird folgendes gewesen sein:

Jesu Opfer für seine eigene Schwachheit war nicht eine blosse Amtshandlung, sondern eine aus freier Willensunterstellung unter Gott resultirende *Tat* (c. f. *dein* Wille geschehe). Ist diese Unterwerfung unter Gott namhaft gemacht, dann erst wird das Opfer Jesu für sich und die Gemeinde in der richtigen Beleuchtnng stehen. Es ist dann, was es ist, Opfer für die Schwachheit; aber es ist es nicht, ohne den ethischen Wert einer unter die Leitung Gottes sich stellenden Selbsterniedrigung an sich zu tragen (cf. Phil. II). In diese Beleuchtung stellen V. 4—6 das Opfer Jesu. Sie sind daher an der richtigen Stelle. — Mit V. 9 macht der Verfasser nun den Übergang zum folgenden Hauptteile. V. 9 „und vollendet ist er allen, die ihm gehorchen, Ursache ewiger Rettung geworden, angesprochen von Gott: „Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks". Kraft seiner Opferdarbringung ist er nun auf ewig *αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου*. Dieses ewige Heil wird der Verfasser nun zum Gegenstande seiner weitern Untersuchung machen. Bevor wir zu ihm übergehen, müssen wir noch kurz folgendes bemerken. Das Verhältnis der beiden Stellungen Jesu, der irdischen, die soeben behandelt wurde, und der himmlischen, zu welcher wir sogleich weiter schreiten werden, *ist das des Grundes und der Folge.* Das Hohenpriestertum Jesu im Himmel beruht auf seinem Hohenpriestertum auf Erden. Es wird nur das in seiner himmlischen Betätigung zur Anwendung bringen, was sein Leiden und Sterben ein für allemal erwarb. Nicht angefangen blos hat Jesus sein Hohepriestertum auf Erden und weitergeführt im Himmel. Vielmehr kommt seiner irdischen Stellung grundlegende Bedeutung zu. So liegt im Leiden und Sterben

[1]) So auch *Riehm*, II, 447 d. a. W. Der übrigens doch das Opfer Jesu für sich selber leugnet.

Jesu eine Tat, die nicht bloss mit der Idee der Versöhnung operirt, sondern die *eine Basis schafft* zu dem künftigen vollkommenen Hohenpriestertum Jesu. Ganz dasselbe werden wir später allemal dann zu bemerken Gelegenheit haben, wenn von Jesu Tod die Rede sein wird. Wenn die Socinianer Jesu Hohepriestertum auf den Himmel beschränkten, so leitete sie in dieser Auffassung jedenfalls nicht nur dogmatische Befangenheit in ihre theologischen Voraussetzungen, sondern gewiss auch der andersartige Eindruck, welchen Jesu irdisches Hohepriestertum im Vergleich zu seinem himmlischen macht. Wir werden später davon zu reden haben. — Vorläufig hat der Verfasser des Hebräerbriefs bewiesen, was ihm zunächst wichtig war, dass das Leiden und Sterben Jesu weit entfernt einen Anstoss für den Christen zu bilden, vielmehr der Grund seines Heils sei — indem Jesus dadurch vollkommener als der alttestamentliche Hohepriester die Versöhnung mit Gott zustande gebracht habe. Er hat es in seinem letzten Abschnitt durch den Nachweis dargetan, dass an Jesu keine Erfordernisse des Hohenpriesters fehlen. Oben fanden wir schon das Bedeutsame, dass Jesu Hohenpriestertum an seine Person gebunden ist, insofern sein „Mitleid haben" in ganz besonderer Weise hervorgehoben wurde. Dasselbe bestätigt sich uns durch die Wiederholung dieses „Mitleidhabens" in unserem letzten Abschnitte, besonders aber dadurch, dass *Jesus Hohepriester und Opfer in einer Person ist.* Nicht im Sinn des Gegensatzes gegen das alte Testament soll es hier erwähnt sein, sondern in dem Sinne, dass in Jesu hohenpriesterlichem Leiden sich die Idee des Hohenpriestertums insofern auf vollkommene Weise ausdrücke, als Jesus sein Opfer nicht ausser sich in materieller Darbringung gehabt habe, sondern seine eigene Person dazu bestimmt habe. Aaron war ein Amtshohepriester, Christus dagegen ein Personhohepriester. *Dort trug das Amt die Personen, hier trägt die Person das Amt.* Aber gerade so ist Jesus erst der rechte Hohepriester und haben sich die Leser um so mehr von ihm zu versprechen. Diese Verschiedenheit hängt nicht mit der Ordnung des beiderseitigen Hohenpriestertums zusammen, sondern hat ihren Grund darin, dass Jesus der Sohn Gottes ist (Psalm II), das ist das Bedeutsame an seiner hohenpriesterlichen Stellung auf Erden. Aber dadurch wird die Analogie mit dem alttestamentlichen Hohepriester nicht angetastet. Es bleibt vielmehr dabei, dass Jesus in seiner irdischen Stellung, wenn auch nicht der *ταξις Ἀαρων* angehörig, so doch derselben in allen Punkten analog gewesen ist.

Die Verschiedenheit zwischen beiden entsteht erst mit der *Erhöhung Jesu in den Himmel.* Aber diese Verschiedenheit gereicht dem Hohenpriestertum Jesu zum Vorteil. Das ist's, was der

Verfasser zweitens nun dem Vorurteil der Leser gegenüber, als sei Jesus für sie verloren, beweisen will. Gerade seine himmlische Stellung macht Jesum zum heilkräftigen Hohenpriester, wie wir ihn nötig haben. Jesus ist *κατα την ταξιν Μελχισεδεκ* Hohepriester — was identisch ist mit seiner himmlischen Stellung (c. f. VI,19—20). Wir betrachten daher

B.

Das Hohepriestertum Jesu nach seiner Differenz vom alttestamentlichen.

'Αρχιερευς κατα την ταξιν Μελχισεδεκ.

Der Verfasser entwickelt den Inhalt dieses Verheissungswortes in der Weise, dass er 1) die Erhabenheit der Person Melchisedeks über die priesterliche Institution des alten Testamentes in der Anfangs- und Endlosigkeit seines Priestertums VII, 1—3 und in der besondern Würde seiner Person VII, 4—10 nachweist. 2) Die daraus resultirende Unvollkommenheit der levitischen Institution noch besonders durch die empirische Tatsache, des neuen Priesters aus dem Stamme Juda 11—14 und durch die Reflexion auf das unauflösliche Leben Jesu im Gegensatz zum fleischlichen Gebote 15—17 zeigt. 3) Die aus der *ταξις M.* resultirenden besondern Heilsgüter namhaft macht 18—24.

Damit hat er dargetan, was es um einen Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks sei und wessen man sich von ihm zu gewärtigen habe.

In Verbindung damit stellt der Verfasser das aus dem vorhergehenden resultirende Gesamtbild des neuen Hohenpriesters auf VII,25—VIII,13.

Hiemit eigentlich zu Ende gelangt, geht er in den Kap. IX—X,18 zum Zweck grösserer Verdeutlichung noch einmal auf das Gesagte ein, dessen Wahrheit er in der Vergleichung mit dem alten Testament allseitig beleuchtet, ohne etwas wesentlich Neues zu bringen. Wir gelangen also zu folgenden Hauptteilen:

1. *Die Ordnung des Priestertums Melchisedeks.* VII, 1—24.
   a. Die Ordnung Melchisedeks in ihrer absoluten Bedeutung V. 1—10.
   b. Die Ordnung Melchisedeks verglichen mit der levitischen, V. 11—17.
   c. Die Ordnung Melchisedeks in ihrer Konsequenz für die Heilsgemeinde. V. 18—24.

2. *Der Hohepriester nach der Ordnung des Priestertums Melchisedeks.* VII,25—VIII,13.
   a. Seine Person, 25—26. b. Sein Amt, 27—28. c. Sein Schauplatz, VIII,1—6. d. Seine *διαθηκη* 7—13.
3. *Die Heilsgüter der Ordnung des Priestertums Melchisedeks in ihrer näheren Vergleichung mit der levitischen Ordnung.* (Entsprechend 1,c.)
   a. Die hellere Beleuchtung der *ἀθετησις προαγουσης ἐντολης* und der *ἐπεισαγωγη κρειττονος ἐλπιδος* (7,18—19) IX,1—14.
   b. Die nähere Erklärung des *κρειττονος διαθηκης ἐγγυος* (7, 20—22) IX,15—28.
   c. Die Verdeutlichung der *ἱερουσυνη ἀπαραβατος* (7,23—24) X,1—18.

Unserem ganzen Abschnitte voraus geht im Zusammenhang mit dem mahnenden Zwischenabschnitt V,11—VI,20, eine Einführung des Themas, die den Zweck hat, seinen Verheissungscharakter (im Gegensatz zum Gesetze) hervorzukehren. Weil Jesus Hohepriester der *Verheissung* ist, darum ist die *ταξις Μελχισεδεκ* die endgültige. Denn nur, weil die Verheissung an sie anknüpft, gilt sie. Dies ist der Inhalt der Verse VI,13—20, ein Unterbau gleichsam unter die aufgestellte *ταξις Μελχισεδεκ*, auf den wir um seiner Wichtigkeit willen einleitungsweise kurz eingehen müssen.

Im Verlauf seiner Ermahnung gelangt der Verfasser von V. 12 an zu der bedeutsamen Erörterung, dass es sich um die *ἐπαγγελια* Gottes handle. Was es um diese *ἐπαγγελια* in ihrem Verhältnis zur bisherigen Ordnung des Gesetzes sei, erhellt aus der Bemerkung, sie sei mit einem Eidschwur bekräftigt worden, also das wichtigere Wort V. 17. Nicht innerhalb der Gesetzesökonomie bloss gilt die *ἐπαγγελια*, sondern sie hat eine besondere, durch den Eidschwur Gottes bekräftigte Heilsordnung. (Vgl. wie später Kap. VII,28 der *νομος* dem *λογος της ὁρκωμοσιας* gegenüber gestellt wird). Es ist freilich wahr, was *v. Hofmann* sagt [1]), der Verfasser führe Abraham nicht als Vater der Verheissungen an, sondern nur beispielsweise. Allein damit ist nicht ausgeschlossen, dass die Verheissung (*ἐπαγγελια* in der Einzahl V. 17) eine einheitliche, ungeteilte, von Abraham ausgehende, in Christo mündende Linie auch nach dem Sinne des Hebräerbriefs bildet und so neben und über dem Gesetze steht. (VII,28). Vielmehr ist das letztere unbestreitbar die Meinung des Verfassers, der also hier die Schärfe der paulinischen Antithese Gesetz — Evangelium so deutlich als nur möglich zum Ausdruck bringt. Wenn

[1]) a. a. O. S. 251.

daher das Verheissungswort Psalm CX,4 für Christus in Anspruch genommen wird, so ist damit von vornherein die Erhabenheit Jesu über das gesetzliche Hohepriestertum dargetan. Das werden wir weiter unten noch deutlicher sehen. Hier betrachten wir diesen Gedanken nur in seiner Überleitung zum Hohepriestertum *κατα την ταξιν M.* Wenn die über das Gesetz hinausliegende Heilsökonomie Gottes *ἐπαγγελια* genannt wird, so ist klar, dass sie ihr Heilsgut in der Zukunft besitzt, aber so besitzt, dass es das etwa schon vorhandene Gut — wie z. B. das Gesetz — nicht bloss zu vermehren bestimmt ist, sondern einen ganz neuen Inhalt erwarten lässt. Leider liegt in dem Worte *ἐπαγγελια* die Zukunft und der mit allem andern unverworrene, in Aussicht stehende Inhalt der *ἐπαγγελια*. Das gibt auch dem ganzen Heilsstand nach seiner subjektiven Seite eine einheitliche, durch keine Nebenrücksichten gestörte Spannung nach vorne (*ἐλπις*). Nicht „mehr" hofft man da, sondern man hofft „nur" sodass das ausstehende Heilsgut geradezu als die *προκειμενη ἐλπις* dargestellt werden kann. V. 18.

Das ist aber der Charakter des himmlischen Gutes, unverworren zu sein mit schon bestehendem irdischen. Darum trifft die *ἐπαγγελια* die himmlischen Güter, und die Hoffnung der Verheissungsgemeinde streckt sich hinein in den Himmel, wo ihr Hoffnungsgut in seinem ganzen Umfange beschlossen liegt. V. 19. Darum ist gerade der Eingang Jesu in den Himmel trotz seiner Unsichtbarkeit (*ἐσωτερον του καταπετασματος*) die Realisirung der Verheissung, die jetzt im Himmel angebunden und gleichsam zur Ruhe gekommen nach den Stürmen der Ungewissheit anfangen kann, ihre Güter wirksam zu machen. *Jesus der προδρομος in den Himmel*: das ist das entscheidende Wort, worauf die ganze Verheissung und somit auch das Wort des CX. Psalmes gilt;

Ἰησους κατα την ταξιν Μελχισεδεκ ἀρχιερευς γενομενος εἰς τον αἰωνα.

1. Die Ordnung des Priestertums Melchisedeks VII,1—24.

a) In ihrer absoluten Bedeutung. V. 1—10.

Die seltsamen Mutmassungen über die historische Persönlichkeit Melchisedeks, welche schon der Targum Jonathan und nach ihm Hieronymus angestellt [1]), beiseite lassend, halten wir uns in den Worten VII,1—3 an das für uns notwendige. Es liegt in der Anfangs- und Endlosigkeit seines Priestertums: *μενει ἱερευς εἰς το διηνεκες.* zu dessen Begründung das vorhergehende gesagt ist, dass wir (V. 3) mit *Hofmann* [2]) auf das Priestertum bezüglich gemeint

[1]) *Tholuck*, Comment. z. Hebräerbrief, S. 254. [2]) a. a. O. S. 263 f.

halten. Es ist dem Verfasser nicht darum zu tun, die Rätselhaftigkeit der historischen Person Melchisedeks hervorzuheben, sondern darum, den in der heiligen Schrift erscheinenden Melchisedek in seiner Abgeschlossenheit persönlichen Eigenlebens und seiner Unverworrenheit mit dem Zusammenhang irdischen Lebens als den Typus des ewigen Priesters geltend zu machen. Zu der Ewigkeit seines Priestertums gesellt sich im folgenden die Würde seiner Person, V. 4 –10, die darin besteht, dass sie 1) vom Patriarchen Abraham den Zehnten nahm, V. 4, 2) ohne in levitischer Abstammung zu stehen (*μὴ γενεαλογουμενος ἐξ αὐτων*), den Zehnten erhoben hat, nun Stammvater der Leviten und ihn gesegnet hat. V. 6. 3) in der Eigenschaft des lebendigen diesen Zehnten genommen hat gegenüber den sterblichen Menschen. V. 8. 4) sozusagen den Levi selber verzehntet hat, da derselbe ja noch in den Lenden seines Vaters Abrahams war, als ihm Melchisedek begegnete. V. 9 [1]). Daraus erhellt sofort, worauf es dem Verfasser ankommt. Er will in der persönlichen Würde Melchisedeks zeigen, dass derselbe über dem levitischen Priestertum stehe, dass also dieses letztere nicht die Vollendung bringen könne. Er nimmt den Zehnten von Abraham ohne ein Gebot zu haben; also geht ihn das levitische Gebot nichts an. Er verzehntet Abraham, ohne ein Levite zu sein; er steht also über der levitischen Ordnung. Er nimmt den Zehnten als der Lebendige entgegen, in persönlicher Machtbetätigung; sein Priestertum ist also nicht bloss ein an sterbliche Menschen gebundenes Amt, sondern ein persönlicher Vorzug. Ja dadurch, dass er Abraham verzehntet, steht er eo ipso facto über Levi, der ja ein Nachkomme erst Abrahams ist.

Das Priestertum Melchisedeks ist demnach mit dem levitischen unverworren. *Es steht über demselben vermöge seiner Ewigkeit und der persönlichen Würde seines Trägers.* Weit entfernt also, dass Jesus, weil er nicht in die alte Gottesdienstordnung eingeweiht war, kein sicherer Bürge des Heiles ist, gilt vielmehr das Umgekehrte: Eben darum, weil Jesus Hohepriester nach der Ordnung des Priestertums Melchisedeks genannt wird, ist er erhaben über die levitische Ordnung. So wird er aber im Psalmworte bezeichnet, woraus von selbst die Unvollkommenheit der levitischen *ἱερωσυνη* erhellt. V. 11 bis 17.

b) *In ihrem Vergleich mit der levitischen.* V. 11—17.

War die Unvollkommenheit der levitischen *ἱερωσυνη* nur ein Nebengedanke, da wo es sich um die Beschaffenheit des Priester-

[1]) cf. *v. Hofmann*, z. d. St., welcher den Vorzug Melchisedeks in fünf Teilen aufzählt. a. a. O. S. 273 f.

tums Melchisedeks handelt, so wird sie nun hier als Hauptgedanke in den Vordergrund gestellt. „Wenn nun (*οὖν* als besondere Betonung des bisher zwischen den Zeilen zu lesenden) Vollkommenheit durch das levitische Priestertum gegeben wäre — denn das Volk ist auf dasselbe zum gesetzlichen Gemeinwesen konstituirt worden (*νενομοθετηται*) — was bedurfte es da der Aufstellung eines andern Priesters und (war es) nicht (genug) nach der Ordnung Aarons zu sagen?"

Ist ein anderer Priester aufgestellt, so bedeutet das die Unvollkommenheit des alten Priestertums. Denn dasselbe entsprach einer ganzen Heilsinstitution Gottes (*ὁ γαρ λαος* etc.) und duldete neben sich kein anderes. Darum kann das neue Priestertum, das Gott in seinem Verheissungswort einführt, nur die Unvollkommenheit des alten ins Licht setzen. Und diese Unvollkommenheit ist nicht nur eine teilweise, die ergänzt werden könnte, sondern eine den ganzen Umfang ihrer Heilsökonomie treffende. In sich selber ist die levitische *ἱερωσυνη* vollendet. Allein sie gleicht dem zu kleinen Kreise, der sich für weitere Verfügungen Gottes nicht aufschliessen kann, ohne zu zerbrechen. Sie fällt und steht als ein Ganzes. V. 12. *μετα τιθεμενης της ἱερωσυνης ἐξ ἀναγκης και νομου μετα θεσις γινεται.* Dass aber der andere Priester wirklich vorhanden ist, beweist die empirische Tatsache, dass Jesus aus einem sonst mit dem levitischen Dienste unbetrauten Stamm, aus Juda nämlich, aufgesprosst ist. V. 13—14. *So ist die Unvollkommenheit der levitischen ἱερωσυνη einmal durch die Tatsache der Abstammung Jesu bewiesen.* Noch klarer (*περισσοτερον ἐτι κατα δηλον ἐστιν*) wird dies durch die andere Reflexion auf die beiderseitige Beschaffenheit der levitischen und des melchisedekianischen Priesters. Jener ist bestellt *κατα νομον ἐντολης σαρκινης*, dieser dagegen *κατα δυναμιν ζωης ἀκαταλυτου.* An Melchisedek ist ja gerade das wunderbar, dass er seine Priesterwürde nicht bloss amtlich, sondern auf Grund seines Lebens trägt, dass Priester und Priestertum identisch sind. Steht nun ein so beschaffener Hohepriester den levitischen gegenüber — und das tut er nach V. 7 — welche nur ein auf fleischliche, vergängliche Satzungen zielendes Einsetzungswort haben, *so kann keinen Augenblick zweifelhaft sein, auf welcher Seite der Vorzug liegt, dass der levitische unvollkommen ist.* Das Amt, das sagt hier der Verfasser seinen Lesern, welches ihr immer als etwas unverletzliches und heiliges ansieht, ist erst dann in dieser Unantastbarkeit, wenn es nicht bloss mehr ein materieller Auftrag, sondern eine persönliche Eigenschaft des Hohenpriesters, wenn es mit dessen Person unzertrennlich verbunden ist. Nicht das *materielle Funktioniren,* sondern die *ethische Kraft,* die alles trägt, ist also schliesslich ausschlag-

gebend. Im Gegensatz zum äusserlichen Gottesdienst: Geist und Wahrheit (Ev. Joh. IV).

Statt also den alten Gottesdienst in seinen einzelnen Bestandteilen der Unsichtbarkeit Jesu entgegenzusetzen, wie wenn er allein das Heil Gottes verbürge, sollen die Leser seine Unvollkommenheit im Lichte des Verheissungswortes betrachten lernen. Der Verfasser hat im Vorhergehenden noch nichts ausgesetzt über die aus der *ταξις Μελχισεδεκ* resultirenden *positiven Heilsgüter*. Auch darf es nicht verwirren, wenn er in V. 11—17 irdische und himmlische Stellung Jesu zusammenfast. Allerdings befasst das Wort *κατα τ. τ. M.* nur Jesu himmlisches Hohepriestertum. Darum wird er auch dieses überall da voraussetzen, wo er von den Heilsgütern des neuen Hohepriestertums spricht, also, wie wir gleich sehen werden, in V. 18—24. Allein, wo es sich darum handelt, die Unvollkommenheit der alten *ἱερωσυνη* ins Licht zu stellen, da können auch *die* Elemente der Persönlichkeit Jesu in Betracht gezogen werden, die in ihrer empirischen Beschaffenheit jene Unvollkommenheit markiren, V. 13 – 14. Jesus hört darum doch nicht auf der Hohepriester *κατα την τ. M.* zu sein, indem dieses Wort schon vorwärts ins irdische Leben Jesu hinein seine klärenden Strahlen wirft. — Nun aber, wenn es sich darum handelt, die Heilsgüter des neuen Hohepriestertums hervorzuheben, wird auch immer die himmlische Haltung Jesu vorausgesetzt.

c) Die Ordnung Melchisedeks in ihrer Konsequenz für die Heilsgemeinde 18—24.

Die *ἀθετησις προαγουσης ἐντολης* ist im Vorhergehenden nicht ausgesprochen, wohl aber angedeutet worden. Indertat zieht die Unvollkommenheit des levitischen Priestertums ganz von selber auch ihre *ἀθετησις*, Beiseitesetzung, Abschaffung, nach sich. Daher schliesst der Verfasser seinen Abschnitt mit *γαρ* an das Vorhergehende an. — Es sind drei klar auseinandergehaltene Teile, die der Verfasser als die Teile eines und desselben Heilsgutes hervorhebt. 1) *ἀθετησις προαγουσης ἐντολης ἐπεισαγωγη δε κρειττονος ἐλπιδος.* 2) *κρειττονος διαθηκης ἐγγυος.* 3) *ἀπαραβατος ἱερωσυνη.* Jeder dieser Teile stellt das ganze in besonderer Weise dar. Sie stehen zu einander nicht im Verhältnis materieller Ergänzung, wo ein Teil ohne den andern nichts bedeutet, weil er nicht allein schon das Ganze andeutet, sondern im Verhältnis unzertrennlicher Einheit, jeder einzelne das Ganze in seiner Weise offenbarend. Das ist das Kennzeichen der Vollkommenheit, dass sie aus lauter homogenen, denselben Gedanken zum Ausdruck bringenden, sich nicht spröde von einander abschliessenden Elementen besteht. Das ist hier in unserem Abschnit der Fall, weil ihm die himmlische Stellung Jesu,

die keine blos materiellen Heilsgüter verträgt, als der verborgene aber tragende Hintergrund beigegeben ist. — Das Gesagte, noch mehr die nähere Betrachtung der einzelnen Heilsgüter, zu der nun übergegangen werden muss, macht hoffentlich deutlich, dass unsere an *Hofmann* sich anlehnende Behandlung des Abschnittes, dessen Abgeschlossenheit uns später noch wichtiger werden wird, gerechtfertigt ist. [1])

1. Die ἀθετησις προαγ. ἐντολ. und ἐπεισαγωγη κρ. ἐλπ.

V. 18. „Denn Wegschaffung des vorangegangenen Gebotes tritt ein wegen seiner Schwäche und Unnütze — denn nichts hat das Gesetz vollendet — Herbeiführung aber besserer Hoffnung, durch welche wir Gott nahen." Die Wegschaffung ist hier als die negative Seite des ersten durch die *ταξις Μελχισεδεκ* in Aussicht gestellten Heilsgutes hingestellt. Es geht darum nicht an, in dem folgenden *δια το αὐτης* etc. den Grund dieser Wegschaffung zu sehen [2]), da ja nicht die eigene Schwäche des Gesetzes, sondern sein Schicksal der neuen Priesterordnung gegenüber ins Licht gestellt wird, wobei dann der Satz mit *δια* nur die Berechtigung der *ταξις M.* der alten gegenüber aussagen soll. Ebensowenig will aber gesagt sein, dass das Gesetz eine bessere Hoffnung einführe. Hier, wo von der Hinfälligkeit des Gesetzes die Rede ist, würde sich ein solcher Gedanke nur störend eindrängen. Vielmehr ist die *ἐπεισαγωγη* nur die positive Ergänzung *ἀθετησις*. Eine bessere Hoffnung, das ist's, was die *ταξις M.* an die Stelle der unter der *προαγουσα ἐντολη* vorhanden gewesenen setzt. In dem Einwand, hiemit sei doch der Stand des christlichen Heiles zu schwach und dürftig ausgedrückt, können wir, herkommend von Kap. VI,13—30, nichts stringentes erkennen, obschon wir nicht mit *v. Hofmann* [3]) das *δι ἡς ἐγγιζομεν τῳ θεῳ* als das charakteristische dieser bessern Hoffnung ansehen. In der Hoffnung beruht subjektiv das ganze Heil. Ist sie doch nicht blos eine leere Erwartung, sondern eine das volle Heil in der Zukunft ergreifende Tat, dasselbe was bei Paulus unter *πιστις* verstanden wird. Heisst es also von einer bessern Hoffnung, so ist damit ein neuer Heilsstand zunächst in seiner subjektiven Betätigung gemeint. Auch das A. T. hatte seine Hoffnung. Allein sie ging nicht über den Rahmen des Irdischen hinaus. *Dagegen heisst das N. T. eine bessere Hoffnung, weil Jesus der Hohenpriester im Himmel ist und so ganz andere Güter erschliesst.* Das bedenken „die Hebräer" nicht, wenn sie sich wieder an den jüdischen Kultus anschliessen wollen, während ihnen doch die bessere Hoffnung den Himmel öffnet,

[1]) *von Hofmann*, die H. Schr. N. T., V. Teil, S. 280., gegen die Einteilungen von Tholuck, Bleek, Riehm u. a. [2]) Wie *De Wette* in seiner Übersetzung. [3]) a. a. O. S. 282.

und sie dadurch ein Ziel ihres Wandels erhalten, das weit über dem der blos gesetzlichen Vollkommenheit liegt. Ihr Ausblick auf die Zukunft ist jetzt nicht mehr getrübt und bestimmt durch die Menge fleischlicher Gebote, sondern ohne Hemmung der himmlischen Welt zugewendet. Ihre Hoffnung ist besser, weil sie jetzt nicht mehr an diese Welt sich knüpft, sondern hinüberreicht in den Himmel, sodass sie mit der himmlischen Welt zusammengeschlossen sind in die Einheit eines nicht mehr durch inadäquate Elemente in Frage gestellten Heils. Darum ist der alttestamentliche Gottesdienst hinfällig, weil er nur eine diesseitige Betätigung kannte, eingeschlossen war in die Menge sarkischer Gebote und mit dem Ausblick in den Himmel abbrach. Jetzt sind diese Zwischenmauern gesprengt und diesseits und jenseits ist ein einheitliches Ganze geworden. Das verbürgt der in den Himmel erhobene Hohenpriester.

2) κρειττονος διαθηκης ἐγγυος. V. 20—22.

„Und inwiefern nicht ohne Eidschwur — jene nämlich sind ohne Eidschwur Priester geworden, diese aber mit einem Eidschwur durch den, der zu ihm sprach: „Geschworen hat der Herr und es wird ihn nicht gereuen, du bist Priester in Ewigkeit“ — insofern ist Jesus auch einer bessern Stiftung (*διαθηκη* nicht „Bund“, sondern nach der Nachweisung[1]) *v. Hofmanns* nie etwas anderes als „Stiftung“, „Vermächtnis“) Bürge geworden. Stiftung war schon das durch die Engel gesprochene Wort, das alte Testament. Ja, das war eben der imponirende Vorzug desselben in den Augen der „Hebräer“, wogegen ihnen ihr blosser Glaube ohne Bürgschaft zu sein schien. Dem gegenüber weist sie der Verfasser auf den Eidschwur Gottes, mit dem er Jesum zum himmlischen Hohepriester erhob. Das verbürgt ihnen einmal den göttlichen Ursprung ihres Christenstandes; dann aber vermöge des Eidschwurs die bessere Stiftung desselben. Die Ausführung in Kap. VI voraussetzend, kann der Verfasser hier kurz darauf zurückgreifen. Wir wissen, dass jener Eidschwur die *ἐπαγγελια* betrifft, deren Ökonomie eben durch diesen Eidschwur über die des Gesetzes gestellt wird. So können wir sagen: Jesus ist einer bessern Stiftung Bürge, insofern dieselbe die *ἐπαγγελια* zu ihrem Träger hat. Das endgültige Wort Gottes in der Verheissung niedergelegt, ist in der neuen Stiftung gleichsam Fleisch und Blut geworden, es hat sich in die neue Heilsgemeinde einorganisirt. Die alte Stiftung war auf das Gesetz gebaut, die neue ist auf das Verheissungswort gebaut. Die alte auf den transitorischen, die neue auf den bleibenden Willen Gottes gestellt. So ist der Hohepriester des Verheissungswortes *κατα την ταξιν Μελχισεδεκ* einer bessern Richtung *ἐγγυος*. *Er ist der Träger der Ver-*

[1]) Schriftbeweis II., S. 302. d. H. Schr. N. Ts. V. S.

heissung in der himmlischen Vollendung und verbürgt damit die Unabänderlichkeit des christlichen Heilsstandes. Er hat in seiner Person die ἐπαγγελία zu ihrem Ziele gebracht und verbürgt damit, dass die ihr entsprechende Heilsgemeinde ebenfalls an der Vollendung Anteil hat. Nur dies zu sagen, war es dem Verfasser in seinem Zusammenhang zu tun. Später wird er namhaft machen, worin die dem Hohenpriester κατα τ. τ. *M.* entsprechende Vollkommenheit der Heilsgemeinde besteht und wie sehr dieselbe auf den Namen „Stiftung" Anspruch machen dürfe. (VIII, 7—13 und IX, 14 ff.)

(Fortsetzung folgt.)

Charles Secrétan, der Philosoph der Freiheit.

19. Januar 1815 bis 21. Januar 1895.

Von Eduard Platzhoff in Chexbres.

> . . . sie möchten verstehen, nur um zu helfen und begriffen nie ein selbstsüchtiges Glück; . . . nicht Neugier, nur Liebe treibt sie dazu; . . . . ihr Dasein, ihr Wissen und Tun hat nur Wert für sie, wenn sie die Wirklichkeit damit bessern helfen. Leben heisst ihnen: sich nützlich machen.
> Aus Civilisation et croyance.

Die prinzipiell stets unangefochtene Internationalität der Wissenschaft wird durch die erleichterten geistigen Verkehrsmittel immer mehr als eine Aufgabe empfunden, deren Lösbarkeit durch ihren wachsenden Umfang in stets weitere Fernen rückt, so eifrig sich auch ein nicht minder zunehmender Gelehrtenfleiss an ihrer Bewältigung abmüht. Menschliche Einsicht hat auch hier mit menschlicher Begrenztheit zu rechnen und in weiser Auswahl unter dem Wichtigen ein Ideal gefunden, das ihre Leistungsfähigkeit schon genug in Anspruch nimmt. So hat man sich in vorsichtigem Haushalten mit Zeit und Kraft, das von Bequemlichkeit nicht immer freizusprechen ist, gewöhnt, den Fortschritt des geistigen Lebens nur in gewissen Ländern zu verfolgen, die sich den Ruf, Brennpunkte der Intelligenz zu sein, mühsam genug erwerben mussten. Aber gerade selten blühende Bäume entzücken durch grössere Schönheit und das Übersehen dieser nicht nur botanischen Wahrheit hat manchen Geisteshelden, dessen Heimat sich an dem Wettkampf der Kultur nur selten oder noch nie beteiligt, zu rein lokaler Berühmtheit verurteilt, die, wenn man an das Wort von dem Propheten in seinem

Vaterlande denkt, nur ein bescheidener Lohn war; zum Glück bedürfen Sprüchwörter, um leben zu können, eines starken Zusatzes von Unwahrheit.

Schon *Alexander Vinet,* — um das neunzehnte Jahrhundert nicht zu verlassen — hätte den Feinden einer chauvinistischen Wissenschaft beweisen können, dass die französische Schweiz nicht nur die Beachtung erholungsbedürftiger Naturfreunde verdiente; *Charles Secrétan,* Vinets ebenbürtiger Freund, lenkt zum zweiten Mal den Blick auf das sonnige Land „französisch sprechender Deutschen," wie es der gegen sein zweites Vaterland sonst wenig liebenswürdige Karl Vogt treffend genannt. Sein Name ist im Mund jedes Gebildeten am Ufer der drei Seen; Frankreichs Philosophie räumt ihm einen Ehrenplatz ein und sucht eine alte Schuld durch liebenswürdiges Interesse wieder gut zu machen. Die Nationalökonomen Englands achteten im Kriegsrat ihrer Geisteskämpfe auf das Wort des Fremden: nur Deutschland versagt ihm mit der Nathanaelfrage auf den Lippen bis zur Stunde das geistige Bürgerrecht; wird es sein Urteil auch ebenso schnell ändern wie der Isrealiter ohne Falsch?

Vielleicht rechtfertigt solche von Secrétan schmerzlich empfundene Nichtbeachtung an dieser Stelle eine kurze Darstellung seines Entwickelungsganges und eine Schilderung seiner Persönlichkeit; die enge Verbindung seiner philosophisch-theologischen Prinzipien mit seinen sozialen Ideen, die sich zu jenen wie die Folgerung zur Prämisse verhalten, ist vielleicht eine noch stichhaltigere Entschuldigung dieses Unterfangens.

Nicht mit gleicher Intensität wie sonst empfindet der Biograph eines Gelehrtenlebens — und *dieses* Gelehrtenlebens — die klippenreiche Alternative, durch Scheidung des Persönlichen vom Sachlichen seinen Gegenstand zu verstümmeln und die feinen, für das Verständnis oft so wichtigen, beides verbindenden Fäden zu zerschneiden oder andererseits durch ihre Mischung eine fortwährende Durchbrechung des Gedanken- oder Lebenszusammenhangs herbeizuführen; die Quelle äusserer Ereignisse fliesst ja hier nur spärlich und, wenn auch bei Secrétan bewegte Jahre nicht ausgeblieben sind, so liegen sie doch gerade vor dem Zeitpunkt, von dem aus wir eine stete Entwickelung seiner Weltanschauung ungestört durch den Lärm unter den Fenstern der Studierstube verfolgen zu können glauben. Eine kurze Charakteristik findet am besten da ihre Stelle, wo die milde Abendsonne des Alters auch Schwächen und Mängel mildernd verklärt.

Am 19. Januar 1815 wurde der Name Charles Secrétans zum ersten Mal genannt. In seiner Vaterstadt Lausanne, „der Wiege

der Künste, weil sie dort schlafen" besuchte er die Schulen und studierte bis 1835 an der damals recht berühmten Akademie, um mit 20 Jahren den Gymnasialprofessor *Vinet* in Basel während mehrerer Monate zu ersetzen. Von hier führte ihn sein Weg zu *Schellings* und *Baaders* Füssen nach München, wo das warme Interesse für deutsche Wissenschaft und Denkart — wenn auch nicht für deutsche Politik — erwachte, das für die Folgezeit entscheidend wurde. Der Liebesfrühling, der ihm in der bayerischen Hauptstadt erblühte, war vielleicht von grösserer Bedeutung für die Schaffenslust seiner späteren Jahre als die schwarz auf weiss nach Hause getragene Gelehrsamkeit. Gilt doch auch für Secrétans *Marie Müller,* die „nur vom Gebet, von Sternen und Blumen lebte," was *Carlyle* mit zitternder Hand auf das Grab seiner Jane schrieb: „Sie war die treue und stets liebevolle Gehilfin ihres Mannes und förderte ihn durch Wort und Tat unermüdlich, wie niemand anders es vermochte, in allem Würdigen, das er vollbrachte oder zu vollbringen strebte.

1838 erhielt der junge Gelehrte das Extraordinariat, 1841 das Ordinariat der Philosophie an seiner heimatlichen Akademie. Doch der politische Wind blies in jenen Tagen bis in die Gelehrtenstuben und zog unsern Secrétan gar bald in seine Wirbelkreise. Die radikale Regierung hatte sich Übergriffe erlaubt, die eine Erhebung der christlich-kirchlichen Kreise zur Folge hatte. *Vinet* war schon 1845 (20. V.) aus der Landeskirche ausgetreten und der Gedanke an separatistische Gründungen lag in der Luft. Secrétan verwendete seine Musse zur Journalistik, gründete mit seinem Bruder Eduard die Revue Suisse, wurde dann Korrespondent des Courrier Suisse und verteidigte das Prinzip der Freikirche mit dem Feuer der Jugend und ihrer Unvorsichtigkeit, die er später trauernd bereute. Der Radikalismus fuhr fort, seinem Namen Ehre zu machen und Charles Secrétan ward eins seiner Opfer. In seinem Hause setzte er die Vorlesungen fort, bis die von den Wirren des Waadtlandes weniger berührte Neuchâteler Akademie vernünftig genug war, die brachliegende Kraft im Dienste ihrer Gelehrtenrepublik zu verwenden. Der Zug zu seiner engern Heimat und das Triumphgefühl, von denselben Männern zurückberufen zu sein, die ihn verjagt hatten, liessen Secrétan nach 12 Jahren wieder nach Lausanne zurückkehren, wo er von 1862 bis 1895 unermüdlich den Samen streute, der schon herrliche Blüten trieb und reichere Früchte noch verhiess. Diesen Jahren stillen Gelehrtenfleisses mit ihren Einnahmen und Ausgaben, Hoffnungen und Enttäuschungen wenden wir uns nun zu.

I.

Gewiss wäre es eine lohnende Aufgabe, den vielgestaltigen Entwickelungsgang Secrétans durch alle in seinen zahlreichen Veröffentlichungen ausgeprägten Phasen hindurch zu verfolgen und besonders den in seinen kleinen Schriften formell, manchmal auch inhaltlich variierten und detaillierten, schwierigen Hauptpunkten seiner Lehre nachzuspüren; der Zweck dieser Zeilen ist trotzdem ein anderer. Zur Einführung wird eine allgemeine, die grossen Züge seiner geistigen Physignomie festhaltende Übersicht, die ausführlich nur bei den grundlegenden Werken verweilen kann, von grösserem Nutzen sein, so deutlich die eigentümlichen Schwierigkeiten gerade dieses Verfahrens auch zu Tage liegen. La philosophie de la liberté, le principe de la morale, la civilisation et la croyance werden der Gegenstand unserer Betrachtung sein; die nur in kürzeren Arbeiten und gesammelten Aufsätzen niedergelegten *sozialen Gedanken* finden anhangsweise Berücksichtigung.

Eine Einstellung der Secrétanschen Gedankengänge in den nationalen und zeitlichen Zusammenhang kann ihr Verständnis nur fördern. So stark der deutsche Einfluss besonders in der ersten Zeit bei unserem Philosophen sein mag, so unverkennbar ist die französische Natur seines Geistes in der Auffassung vom Wesen der Philosophie. — Der ganze Gegensatz des deutschen und französischen Geistes lässt sich vielleicht ohne Sophistik auf die Schlagworte *synthetisch* und *analytisch* zurückführen. — Die ihn umgebende Tatsachenwelt sucht der *Synthetiker* zu verknüpfen; er ergründet die grossen Zusammenhänge und versucht die Herstellung einer vernunftgemässen Ordnung der Welt in seinem Denken. Geht es nicht mehr zu Fuss, so besteigt er das Ross der Spekulation, das brüderlich mit dem Pegasus der Dichtung in einem Stalle zu stehen pflegt und diesem an Kühnheit des Fluges nicht nachstehen möchte, ohne jedoch vorher die gleiche Nachsicht bei seinen Gönnern erbeten zu haben, die weniger den Wagemut als die Zuverlässigkeit für seinen Beruf zu halten geneigt sind. Was Wunder, dass die Arbeit des erschöpfenwollenden Synthetikers oft kaum subjektiv wertvoll ist und über die Köpfe der praktischen Menge hinausgeht! Andererseits erzeugt diese erhabene Rücksichtslosigkeit synthetischen Denkens auch wieder das Vertrauen zu den durch keinerlei Konzession an praktische Bedürfnisse gebundenen Resultate seiner Arbeit; das voraussetzungslose Streben nach einem nur formell, man könnte sagen nur negativ bestimmten Wahrheitsideal hat unverkennbar einen grossen Zug. *Spinoza* und *Hegel* sind vielleicht die ausgeprägtesten Vertreter dieses Typus; von *Kant* geht wenigstens die

Sage, dass er den stolzen Bau seiner reinen Vernunftkritik mit seinen zahllosen, sauber gebauten, grossen und kleinen Gemächern nur mit der Absicht aufführte, die drei nach oben weisenden Seitentürmchen seiner Postulate daran anfügen zu können; man hat ihm diese „Schrulle" übelgenommen.

Der *Analytiker* bebaut ein kleineres Arbeitsfeld, das er um so intensiver kultiviert. Nimmt er das schwere, metaphysische Arbeitsgerät in die Hand, so geschieht es in der Regel aus praktisch-sittlichen Bedürfnissen; man denke z. B. an *Malebranches* Hauptwerk. In der Regel beschränkt er sich auf die Analyse und leistet darin Bedeutendes; die grössere Einfachheit dieser Aufgabe lässt den Analytiker die Fühlung mit der Welt der Gebildeten nie dauernd verlieren. Diese Rücksicht hat in den Ländern französischer (und englischer) Zunge eine grössere Sorgfalt in der Form, ein gewisses „Stilkämmen" zur Folge gehabt, das solange nützlich und nachahmenswert ist, als es das geistige Niveau einer wissenschaftlichen Arbeit nicht merklich herunterdrückt. — So steht das französische Ideal verständlicher Klarheit dem deutschen der erschöpfenden Gründlichkeit fast antithetisch gegenüber und die Wahrscheinlichkeit, dass der deutsche Philosoph synthetisch genug sein wird, auch die elegante Analyse mitzuumspannen, ist im Zeitalter des Empirismus noch aussichtsvoller als ihr Gegenteil.

Kann auch Secrétan seiner Nationalität und seinen wissenschaftlichen Sympathieen — vielleicht selbst seinem Stil — nach nicht als Franzose gelten, so gehört er doch ihrem Stamm an und spricht ihre Sprache; solchen Mächten wird sich keiner ungestraft entziehen können. Ein Blick auf die Gliederung seiner Hauptwerke lässt uns seine Verwandschaft mit dem gallischen Geiste noch tiefer erscheinen und enthüllt uns zugleich einen tiefen Gegensatz zwischen beiden. In der Hauptsache sind es immer die gleichen Probleme, auf die er seine ganze Kraft konzentriert; ist doch von Freiheit und Pflicht, von Sünde und Solidarität, von Gott und von Liebe stets bei ihm die Rede. An einer diesen Begriffen — virtuell oder empirisch — entsprechenden Realität hat er nie gezweifelt; ihre stete Wiederaufnahme zeugt nur von der Unzufriedenheit mit seinen unermüdlichen Versuchen, sie an sich richtig zu bestimmen und untereinander in ein möglichst widerspruchloses Verhältnis zu bringen.

Bedarf es noch im Hinblick auf die praktische Bedeutung dieser Fragen der Bemerkung, dass unser Philosoph ein praktisches also „ausserwissenschaftliches" Interesse an ihnen nahm? Seine Auffassung vom Wesen und der Aufgabe der Philosophie wird uns diese Beobachtung bestätigen. Wenn auch eingehendere Ausführungen

über diesen wichtigen Punkt sich in dem ersten grossen Werke Secrétans nicht finden, so veranlasst uns doch ihre stillschweigende Zugrundelegung zu einer Erwähnung an dieser Stelle. — Das *Primat der praktischen Vernunft* war für Secrétan der erste philosophische Glaubenssatz, für den er in *Kant* einen Bundesgenossen gefunden zu haben glaubte. Ein Konflikt mit der theoretischen Vernunft kann nur scheinbar sein, oder die Möglichkeit jeder Philosophie als einer Harmonisierung des ideal Seienden mit dem Realen ist in Frage gestellt. Jede dem praktischen Leben schädliche Wahrheit ist bei aller wissenschaftlichen Wahrscheinlichkeit und Bequemlichkeit als solche schon verdächtig, denn *die Wahrheit kann nur heilsam sein*. Die jeder Geistesentwickelung notwendige Gedankenfreiheit verbietet die Unterdrückung einer dem menschlichen Gemeinschaftsleben schädlichen wissenschaftlichen Hypothese: wer das Unglück hat, sie vertreten zu müssen, ist zu bedauern: „es muss ja Ärgernis kommen," wehe dem, der es bringt! Aus dieser Identität des Problems theoretischer Mehrheit mit dem des sittlichen Verhaltens folgt mindestens eine Gleichstellung der Tatsachen des sittlichen mit denen des geistigen Bewusstseins, die in scheinbaren Konfliktsfällen zu einer Überordnung der sittlichen Tatsachen führen kann. Das Streben des Philosophen muss also eine möglichst sorgfältige Berücksichtigung der geistigen *und sittlichen* Gegebenheiten auf Kosten der Befriedigung des systematischen Triebes sein. Wer mit Secrétan bis hierher gehen *will*, der *kann*, ja er *muss* ihm bei der Anwendung dieser Prinzipien auf die Einzelprobleme immer Recht geben.

In der Hauptsache standen Secrétan diese Voraussetzungen schon vor der Abfassung seines ersten Hauptwerkes fest; nur wurden die ihm entgegenstehenden Hindernisse nicht mit solcher Intensität empfunden, wie später. Ihm schien es noch ratsam und lohnend, seinen *christlichen* Standpunkt — scheuen wir das Wort nicht — in das prunkende Gewand der Zeitphilosophie zu hüllen, er glaubte mit andern Worten noch an die Möglichkeit eines in den Grundgefügen lückenlosen *Systems*. Seine beim ersten Blick fast unglaubliche Entwicklungsfähigkeit, die ihn bis auf wenige Eierschalen das alte Gehäuse später zertrümmern liess, erklärt sich leicht aus den sittlich-religiösen Motiven, die ihn zur Philosophie geführt hatten. Diese geistige Beweglichkeit, die weder je ein Eingeständnis des Irrtums scheute, noch in sophistischer Weise eine „organische" Entwickelung ihrer Überzeugungen zu behaupten unternahm, bleibt nichtsdestoweniger ein Verdienst, wenn man an den drückenden Bann denkt, den die Philosophie der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts auf alle noch entwickelungsfähigen Zeitgenossen ausübte; Secrétans Lehrjahre

— wenn man überhaupt bei ihm geistiges Lernen und Wachsen an eine begrenzte Lebensperiode knüpfen darf — fielen ja in die Triumphzeit des spekulativen Idealismus. *Friedrich Hegel*, die gewaltige Gedankenspinne, in deren kunstvollen Netzen noch die letzten Opfer schmachten, war 1831 gestorben. Über die denkende Menschheit kam die grosse Enttäuschung, als das herrliche Gebäude der Spekulation in seinen Grundvesten wankte. Die Naturwissenschaft machte sich das Interregnum zu Nutze, schwang sich auf den leeren Tron und züchtigte die von den Geisseln der Ideen blutenden Untertanen mit den Skorpionen exakter Tatsachen. Beelzebub hatte sieben Geistern Platz gemacht und die Philosophie wurde ebenso plötzlich ihrer Herrscherstellung beraubt, als vier Jahrhunderte früher ihre theologische Schwester. Schon hatte die naturwissenschaftliche Methode bei den andern Wissenschaften Anwendung gefunden, der erste Band des *Comte*'schen Hauptwerkes war erschienen; da liess Charles Secrétan eine tausend Seiten lange spekulative Religionsphilosophie erscheinen. — Die Waadtländer sind nicht für ihre Schnelligkeit bekannt; man glaube trotzdem nicht, dass der junge Professor über die Windrichtung des Tages im Unklaren gewesen wäre. Auch um eine Wiederbelebung des Ideenkultus war es ihm nicht zu tun; er hielt einfach die schwere metaphysische Rüstung im Kampf um die geistigen und sittlichen Bedürfnisse für allein widerstandsfähig. Trotzdem ist es nicht erstaunlich, dass der Welt bekannter Lohn die Antwort auf ein solches Unterfangen war; auf heftige Angriffe hätte er zu antworten gewusst, ein völliges Totschweigen aber traf ihn wehrlos und empfindlich. Und doch ist solches Lebendigbegrabenwerden in seiner Absichtlichkeit ein Lob; es verletzt wenigstens nicht durch Unverstand.

Das gewaltige Werk in seiner Anlage ist vorwiegend deutsch beeinflusst. Seine Benennung weist nur auf das bei der Untersuchung gewählte Prinzip hin; sein Ziel entspricht der oben wiedergegebenen Auffassung vom Wesen der Philosophie, wie er sie später präzisierte. Die Harmonie des Realen und Idealen wird in einer Betrachtung des Seinsprinzips an sich und in seinen Beziehungen zur Welt gesucht. Der konstruktive Aufbau bildet den ersten, die geschichtsphilosophische Anwendung den zweiten Teil des Systems; das Streben einer reinlichen Scheidung beider Hälften führt in der zweiten Auflage zu einer etwas veränderten Stoffeinteilung und einer Umkehrung der Reihenfolge. Viel war damit für die dauernde Erhaltung des Werkes nicht getan. Aus einem hoffnungsvollen Spross wurde es bald zu einem Schmerzenskind, dem trotz vielen Herumkurierens nicht mehr zu helfen war. Der Vergleich mit *Vischers* Aesthetik liegt nahe; zu einer Operation des kranken Lieblings auf Leben und Tod hatten beide weder Mut noch Kraft.

Wie wir alte, stolze Burgen an den Ufern unserer Flüsse bewundernd zu erhalten streben, ohne ihren Styl in unserer Baukunst nachzuahmen, so erscheint es auch als Pflicht der Pietät, ein scharfsinniges System in treuer Wiedergabe denen zu bieten, die das Original nicht schauen durften. Dass eine solche Wiedergabe unvermeidlich subjektiven Charakter trägt, dass das Streben nach Kürze nur auf Kosten des geschlossenen Zusammenhangs durchführbar ist, liegt in der Natur der Dinge. Die Nachsicht des Lesers muss gleichwohl erbeten werden; nur eine genauere Bekanntschaft mit jener ersten Periode *Secrétans* gestattet grössere Beschränkung bei den folgenden. Die Benutzung der 53 vom Verfasser formulierten Thesen bürgt für eine gewisse Objektivität dieser Zusammenfassung.

Umsonst erwartet die Philosophie als Versuch der Erkenntnis des Universums, als Verständnis der physischen und sittlichen Weltordnung in einem Gedanken Aufschluss von der sinnlichen Erfahrung, die uns über die das Seiende beherrschende Kausalität und das Einheitsbedürfnis der Geister belehrt und somit zur Annahme eines obersten Prinzips nötigt, dessen Dass unbestreitbar ist, dessen Wie noch untersucht werden muss. Dieses *progressiv*-philosophische Verfahren bedarf als stützende Grundlage einer *regressiven* Arbeit des Geistes, die von den bekannten Wirkungen zu der unbekannten Ursache aufsteigt. In dieser Weise verfährt die Ethik als die Kunst der Regelung menschlicher Tätigkeit; als solche fragt sie nach dem Lebensursprung und Lebenszweck, legitimiert sich durch Erforschung ihres Prinzips als Wissenschaft und wird damit zugleich ein Anhang der Metaphysik, die sie voraussetzt. — Diese Gedankenlinie, ins Konkrete übersetzt, hilft uns mitten ins Fahrwasser. Die sittliche Bewusstseinstatsache des *Pflichtgefühls* und die um ihretwillen notwendig zu postulierende *Freiheit,* fordern ein selbst absolut freies gesetzgeberisches Prinzip, dessen Dasein und Wesen die Metaphysik als notwendig und möglich zu erweisen hat. Zunächst liefert uns die innere und äussere Erfahrung einige Data: Die *sinnliche Erfahrung* zeugt von einer die Welt beherrschenden Intelligenz, die *psychologische Erfahrung* giebt uns den Gedanken des Seins, der in seiner Anwendung auf das Absolute einer Revision bedarf, *die notwendigen unmittelbaren Wahrheiten* liefern den Begriff des Unbedingten. Mit diesen Datis arbeitend sind der nun einsetzenden progressiven (deduktiven) Arbeit gewisse Richtlinien vorgezeichnet; sie hat auch nur die Fächer zu liefern, die die Erfahrung füllen muss. Ein Zweifel an der Realität dieses gesuchten Absoluten involvierte den Zweifel an jeder Wahrheit und machte somit das Denken überhaupt unmöglich.

Wie die Recken der Vorzeit in den Heldentaten der Ahnen ihren Mut entzündeten, so stärkt sich der Philosoph durch einen Rückblick auf die vor ihm geleistete Geistesarbeit. Erst der Vergleich mit andern verhilft der Eigenart zu richtiger Selbstbeurteilung, er erweist sozusagen ihr Daseinsrecht; wir müssen daher *Secrétan* auf diesem Gange durch die Philosophiegeschichte, der gewissermassen eine negative Darstellung seiner Lehre ist, doch geleiten. Ein Blick auf die mittelalterlichen *Mystiker* ist von der Wehmut nicht ganz frei, die mit der verlorenen Denknaivität auch die schwindende Kühnheit der Spekulation betrauert; gleiche, wenn auch durch scharfe, beachtenswerte Kritik zersetzte Sympathien findet *Descartes* und seine Schüler um ihrer Freiheitslehre willen. Bezeichnend ist die Stellung zu *Kant*. Bei allem Lobe seiner Begründung des apriorischen Moments in der Erkenntnistheorie und seiner Behauptung des Primats der praktischen Vernunft, seiner Prädizierung des Willens als absolut gut und seines Glaubens an die Pflicht, kann er ihm doch die Vernachlässigung der Idee des Absoluten und die Wertlegung auf die alles Transzendente ausschliessenden Kategorien, bei deren Darlegung der weder auf seine Gedanken noch auf seinen Stil sonst nicht eben eitle *Kant* Vaterfreuden nicht unterdrücken kann, doch nicht verzeihen. Wichtiger noch ist seine Stellung zu *Hegel* und *Schelling*. Auch bei dem Mangel persönlicher Berührung mit dem Münchener Identitätsphilosophen hätte der Berliner Professor ihm keine grössere Sympathie erweckt, für dessen Abstraktionen, deren Richtigkeit ja „um so schlimmer für die Wirklichkeit" war, sein praktisch orientirtes Denken keinen gerechten Massstab fand; sah er doch in der *Hegelschen* Philosophie nur eine durch nüchternere Reflexion von der Schellingschen sich unterscheidende Kopie. Mit *Schelling* waren die Berührungspunkte zahlreich. Der religiöse Zug seiner Identitätsphilosophie und die Einheit von Natur und Geist, die *Secrétan* allerdings zu einer Einheit ihrer Gesetze herabdrückte, entsprachen gut seinen philosophischen Bedürfnissen; aber die Notwendigkeit des fortschrittlichen Prozesses in der Welt und somit die Notwendigkeit dieser selbst macht ihm ein weiteres Zusammengehen mit *Schelling* unmöglich. Sein zweites System scheint ihm zwar weiter vom Pantheismus entfernt, aber die Erklärung Gottes aus seinen Vermögen, denen er doch wieder überlegen ist, die Behauptung seiner absoluten Freiheit, ohne deren Konsequenzen zu ziehen, lässt *Secrétan* doch einen andern Weg verversuchen, der eine Widerlegung Schellings sein muss.

Hier beginnt der eigentlich spekulative Teil mit der Entwickelung des Seinsprinzips, dessen Identität mit der Gottheit erbracht ist, sobald seine absolute Freiheit und somit seine Persönlichkeit

dialektisch erwiesen werden kann. Die Einheit des absoluten Prinzips (1) wird als Axiom behandelt. Als absolut ist es Ursache seiner Substantialität, die sich durch Schöpfung kleiner organischer Substanzen als intelligente Tätigkeit offenbart. Diese, die Gesetze des eigenen Daseins sich selbst vorschreibende und von innerem Leben zeugende Intelligenz ist in dem Absoluten als *Geist* und *Wille* enthalten, der durch sein Tun sich als *absolut frei* erweist (2). Zwar unanschaulich (3) und analogielos für die Begrenztheit der menschlichen Natur muss absolute Freiheit doch *Willen* voraussetzen, der von jeder Hemmung befreit, das All regiert und jeder Seinsstufe des Absoluten zu Grunde liegt (4). Apriorisch lässt sich über das Seinsprinzip, dessen Wesen absolute Freiheit ist, nichts weiter erfahren (5); gleichwohl lassen sich auf dialektischem Wege seine metaphysischen und ethischen Eigenschaften erschliessen (6), wenn auch immer die seinem Wesen nicht minder angehörige *Selbstbeschränkung* unsere Folgerungen durchkreuzen kann. Diese ist nämlich imstande den Schritt von der Möglichkeit zur bestimmten Tat zu vermeiden: tut sie ihn aber, so ist er absolut und unendlich wie der ihn wollende Wille (7). Eine Vorausberechnung dieser Wahlentscheidung des Absoluten ist nur an der Hand der *Erfahrung* annähernd möglich (8). Sie überzeugt uns zunächst von dem nicht weiter erklärbarem Dasein der Welt (9), die nur als Wirkung eines einheitlichen Willens begriffen werden kann, der sich in ihr einen Schauplatz zur Entfaltung seines Wesens frei geschaffen hat (10). So ist *Gott*, dessen Name hier erst genannt werden darf, die auf die Welt bezogene absolute Freiheit, deren Tätigkeit mit der *Schöpfung* (11), als eines das Wesen des Schöpfers unverändert lassenden Aktes beginnt und zu der Gott ein Motiv haben musste (12), welches bei der Bedürfnislosigkeit des Absoluten nur im Geschöpf selbst liegen kann (13). Diese Selbstlosigkeit des Schöpfers lässt uns als das einzig mögliche Motiv die bedürfnis- und interesselose *Liebe* erkennen (14), die das Geschöpf zum Selbstzweck macht (15). Das so geschenkte Dasein der Kreatur hat nur Wert unter Voraussetzung ihrer Freiheit (16), die sie sich durch Selbstentscheidung zu eigen machen muss (17). Von Gott und der Kreatur zugleich gewollt ist dieser Akt der Selbstbejahung der Anfang der *Liebe* des Geschöpfs zum Schöpfer (18); zugleich bildet er die Persönlichkeit des Geschöpfs (19) und befreit Gott durch ihr Streben nach Vollkommenheit von der Selbstbeschränkung, die er sich aus Rücksicht auf die noch ungezügelte kreatürliche Freiheit auferlegte (20).

Der Weg, auf dem das Individuum zu diesem Ziel gelangt und die Hindernisse der Erfahrungswelt bilden den Inhalt des geschichtsphilosophischen Teils; der Gedankengang geht ununterbrochen

weiter. — Die freie, sich verpersönlichende Kreatur bildet eine durch den Schöpfungsakt bedingte virtuelle Einheit (21). Ihre Selbstbestimmung hat zwischen vier Möglichkeiten zu wählen (22): als Verharren im Zustande der Gleichgiltigkeit bleibt sie *unbewusste Natur,* die Gründung in der Liebe zu Gott bildet die Seligkeit der *Engel,* die Unabhängigkeit von Gott und der Kampf gegen ihn kennzeichnet die *Dämonen;* der *Mensch* aber wählte die eigenwillige Unabhängigkeit von Gott, ohne sich ihm feindlich entgegenzustellen und verschloss sich dadurch jeder andern Möglichkeit (23). Seine Freiheit und seine Stellung zum Lebensprinzip bestimmen die Definition des Bösen als die Trennung, des Guten als die Einigung des geschaffenen und des göttlichen Willens (24). Der Eigenwille der Kreatur lässt sich nur durch einen vorzeitlichen *Fall* erklären (25), der durch einen Willensakt des Menschen die ursprünglich gleiche Entscheidungsfreiheit dem Guten und Bösen gegenüber zu Gunsten des Bösen verschoben hat; dieser Weg führt zur Selbstvernichtung des Menschen, er deckt einen Urwiderspruch in seinem Wesen auf und offenbart sich in der Geschichte als *Leiden* (26). Eine Gegenströmung ist der in der Geschichte bemerkbare Fortschritt, durch den Gott seine Zwecke ohne Antastung der missbrauchten Freiheit der Kreatur verwirklicht (27). Diese Auffassung der Dinge allein lässt uns aus Gottes Liebe die Schöpfung eines *sündigen* Wesens verstehen, dessen Selbstsucht — denn Sünde ist Egoismus — Gott sozusagen zu einer Änderung seiner Taktik veranlasst. Seine ursprüngliche Absicht liess die Folgen der Selbstentscheidung des Menschen für das Böse sich auswirken (Gerechtigkeit); der nun verfolgte Plan zielt auf den Endzweck zurück (Erlösung) und der so entstandene Widerspruch löst sich durch die Heilsabsicht des Schöpfers, der den Weltzweck nur in der Freiheit seiner Geschöpfe verwirklicht sehen will (Heiligung) (28). Diese Entwickelung ist der Gedankenkern des kirchlichen Dogmas der *Trinität;* die in ihr anschauliche Erlösung ist eine in den Grenzen der ersten Schöpfung sich vollziehende und mit ihr zusammenschmelzende *Neuschöpfung* (29); sie vermittelt dem gefallenen Menschen die zur endlichen Erreichung seiner Bestimmung und zur Stärkung seines freien Willens nötige *Gnade* (30), die die eigentliche Quelle unserer sittlichen Freiheit überhaupt ist (31). die Erkenntnis der widerspruchslosen Identität beider Begriffe ist die Vollendung des Erlösungswerkes (32), über dessen Hergang im Einzelnen die philosophisch bearbeitete Erfahrung Aufschluss giebt (33). Sie offenbart uns eine Erlösungsbedürftigkeit der ganzen Natur, ihre Teilnahme am Fall und die Notwendigkeit ihrer Umkehr (34) und lehrt uns die Menschheitsgeschichte nur als Entwickelungsphase des Gesamt-

prozesses verstehen (35). Dabei tritt die Menschheit als einheitlicher Gattungsfaktor auf (36), dessen Teile (Individuen) als freie sittliche Wesen und gnädige Schöpfung Gottes nichtsdestoweniger absoluten Wert besitzen (37); sie sind demnach zugleich Selbstzweck und Mittel für die Gesamtheit (38). Die individuellen Unterschiede haben somit positiven Wert (39) und der Glaube an die Unsterblichkeit der Individuen hat grosse Wahrscheinlichkeit für sich (40). Ihr „Beweis" wird mit einem Misstrauenerweckenden Reichtum an Gründen geführt: *a) dialektisch:* Gottes absoluter Wille will auch die Kreatur absolut, d. h. unsterblich; *b) ethisch:* die in der Sinnenwelt unerreichbare, vollkommene Reinheit sittlichen Strebens ist nur erreichbar und von dauerndem Wert, wenn sie ein unsterbliches Substrat besitzt; *c) psychologisch:* das über die Kategorien des Endlichen, Raum und Zeit, hinausstrebende Gedächtnis gehört zum Wesen des Geistes und ist seiner Natur nach unsterblich. Die aus der Unzerstörbarkeit der Substanz und der Notwendigkeit einer jenseitigen Vergeltung (*Kant!*) folgenden Unsterblichkeitsbeweise werden abgelehnt.

Die Erziehung dieser zur Unsterblichkeit heranreifenden Individuen (41) verfolgt unser Philosoph durch die Religionsgeschichte; sie strebt, wie der verblühende Baum zur Frucht nach einem einheitlichen Typus, dem durch vollendete Reinheit sich auszeichnenden Individuum, das die Menscheit durch ihre Gebete hervorbringt (42). Dieser Typus, der Sohn Gottes, war schon bei der Schöpfung der vormenschlichen Natur durch Mitteilung seiner Substanz an die geknechtete Kreatur tätig und wirkte später in den menschlichen Individuen als Wiedererzeuger der verlorenen Freiheit (43). So verband sich die erlösende Macht mit dem ursprünglichen Wesen der Menschheit, wirkte sich *virtuell* in der Erzeugung des sündlosen Menschen aus und vollendete sich *tatsächlich* in der kräftigen Reaktion des erlösten Menschen gegen das Böse (44). Einmal ermöglicht und angeregt durch das den Sündenjammer der Menschheit typisch und symbolisch darstellende Leiden Christi, muss diese Reaktion ein selbständiges Lossagen von der durch den Fall erlittenen Veränderung sein (45). Dieser Heilsprozess ist das Produkt der ganzen Geschichte und reicht mit seinen Ausläufern bis in die fernste Zukunft (46); in dem christlichen Individum wiederholt er sich als Heiligung (47). So vertragen sich die Dogmen von Schöpfung, Fall und Erlösung mit der sittlichen Idee sowohl wie mit dem als in Liebe sich offenbarende absolute Freiheit gefassten Gottesbegriff (48). Die göttliche Gerechtigkeit ist nichts anderes, als seine Achtung der kreatürlichen Freiheit, die sich keineswegs mit der gedanklichen Aneignung der Heilsgedanken begnügen darf, sondern zur Willens-

tätigkeit des Glaubens als Mitstrebens zur Vollendung des Gotteswillens werden muss (49). Diese Tendenz zum Guten ist auf dem Wege nach dem *höchsten Gut* (51 [1]); als in ihrem Mittelpunkt veränderte Geistesrichtung erhält sie auch eine ihrer nunmehrigen Reinheit entsprechendere Form, das *ewige Leben,* dessen für uns anschauliche Form ein Jenseits von Raum und Zeit sein muss (52). Der Vollbesitz dieses summum bonum setzt die Bekehrung aller Individuen voraus (53), die sich in dem Organismus der *Kirche* zusammenfinden (54). —

Die Selbstkritik, die *Secrétan* nach vielen Jahren an diesem monumentalen Werke übte, darf in einer noch so objektiven Darstellung seiner Weltanschauung nicht fehlen. — Man überschaue die Zeitlage. *Eduard Zeller* hatte 1862 die Parole „Rückkehr zu Kant" ausgegeben; neue Lorbeerkränze legten die geistigen Nachkommen auf das Grab des einsamen Königsbergers, dessen Bahn sie eine Weile verlassen hatten. Das richtige Verständnis des Kantischen Kausalitätsbegriffes hatte die Spekulation recht bescheiden gemacht; die Weltbetrachtung des Empirismus und die beherrschende Rolle, die in ihr der Relativitätsbegriff spielte, hatte die letzte Lust zum Systembau verdorben. Wer auf Abbruch baut, liebt die Einfachheit und der Begriff des Luxus gewinnt ihm an Umfang. *Secrétan* blieb darüber nicht lange im Unklaren; Wissbegierde war so wie so nie seine hervorragendste Eigenschaft gewesen. Freiheit und Pflicht konnten schliesslich auch in einem bescheidenen Hause wohnen, das er nun neben dem alten zu bauen unternahm. Eine gewisse Stilähnlichkeit beider ist gleichwohl unverkennbar, die Unterschiede treten dabei um so deutlicher hervor.

Von Anfang an hatte unser Philosoph durch seine Arbeit nur die geistigen und sittlichen Bedürfnisse befriedigen wollen, deren Ansprüche ihm mit der Zeit doch noch zu hoch sind. Die Ableitung der Welt aus *einem* Prinzip scheint ihm jetzt „verdächtig"; Gott wird ihm Ziel statt Ausgangspunkt. Andere Wandlungen seines Denkens hat er nicht ausdrücklich hervorgehoben, sie ergeben sich aus seinen späteren positiven Aufstellungen von selbst; uns mag es genügen, seine Selbstkritik etwas zu beleuchten. Die Selbständigkeit seines Systems lässt sich auf die Dauer nicht ernsthaft bestreiten; die Gründe, welche schon seine Zeitgenossen hinderten, es als gelungen zu betrachten, sind nicht minder einleuchtend. Gewiss vermeidet die absolute Freiheit als Grundlage einer religionsphilosophischen Spekulation manche Ungeheuerlichkeiten, die sich die Zeitphilosophie leisten zu können glaubte, aber sie verträgt nicht einmal die wenigen Bestimmungen, mit denen sie beschwert wird. Die

[1]) These 50 fehlt.

unvermeidliche Zuhilfenahme der allerdings ebenfalls aus der Freiheit abgeleiteten Notwendigkeit gelingt nur durch Denkpostulate, deren Unvorstellbarkeit *Secrétan* ausdrücklich hervorhebt. Ueberdies hat das System manchen von seinem Urheber selbst schmerzlich empfundenen Riss; bleibt doch die Weltentstehung aus dem Willen eines bedürfnislosen, freien Gottes ebenso unerklärt, als dessen wunderbare Macht, die freie Kreatur zum Guten zu zwingen; oder sollte sich jemand mit dem Trost, dass bei Gott kein Ding unmöglich sei, zufrieden geben? Beidemale muss das Rösslein der Induktion den durch die müde gewordene Deduktion festgefahrenen Wagen wieder in Gang bringen. Der grosse Wert, den *Secrétan* von vornherein auf die Harmonie der Spekulation mit der Erfahrung legte, erleichterte ihm den Übergang zu seiner späteren Betrachtungsweise; er erhält auch dem geschichtsphilosophischen Teil seine Bedeutung. War das System unter dem Einfluss einer schon etwas vermoderten Zeitphilosophie entstanden, so steht die Geschichtsphilosophie *Secrétans* stark unter dem Zeichen der kirchlichen Lehre. Das häufige Zusammentreffen der Spekulation mit dem Dogma verstimmt durch den Verdacht der Absichtlichkeit; man denkt an die Ostereier versteckende Mutter, die nach vergeblichem Suchen der entdeckungslustigen Kinder mit dem unschuldigsten Erstaunen das sorglich geborgene Gut zu Tage fördert. — Das Meer der Spekulation war also verlassen, das Schifflein an den Klippen zerschellt: der gestrandete Schiffer hatte nur die Flagge gerettet, auf der die Worte Pflicht und Freiheit standen. „Die sittliche Weltordnung ist der Ausdruck eines positiven Willens", „das Prinzip des Seins ist imstande, zu uns in Beziehung zu treten": mit diesem Strandgut beginnt der schaffensfreudige Held einen neuen Abschnitt seines geistigen Lebens. Die Zeit der Monologe war nicht nur für das Drama vorbei: ohne fortwährende Auseinandersetzung mit einer stets wachsenden Gegnerzahl, ohne Eingehen auf ihre Art der Problemstellung, ohne Befreiung von allem unnützem Gepäck konnte der Kampf für die sittliche Weltordnung nicht mehr geführt werden. Gelegentliche Rückfälle in alte Gewohnheiten pflegte *Secrétan* gern mit einer Bemerkung über den subjektiven Wert jeder Spekulation zu begleiten.

II.

Die in Le principe de la morale und in La civilisation et la croyance in anderem Zusammenhang vorgetragenen Anschauungen hat *Secrétan* bis zum letzten Atemzug vertreten; eine Zusammenbehandlung beider Werke ergiebt sich bei ihrer innigen Verwandtschaft von selbst.

Philosophie und exakte Wissenschaft sind auch jetzt noch für den Lausanner Denker keine identischen Begriffe; erstere behält etwas von ihrer früheren beherrschenden Stellung; sie ist der Präsident im Reiche der nunmehr republikanisch regierten Wissenschaften, dessen Monarch sie einst war. — Die Wissenschaft hat mit *Tatsachen* zu tun; sie erklärt ihr Zustandekommen, sie bringt sie in ein Verhältnis der Überordnung und der Abhängigkeit, sie füllt etwaige Lücken durch Hypothesen aus. Die Philosophie fragt nach dem *Warum* dieser Tatsachen, die Wissenschaft liefert ihr nur die Kärrnerarbeit durch Erklärung des *Wie*. Der Philosophie fehlt die Bestätigung sowohl wie die Wiederlegung durch Erfahrung; sie hat ihrer Aufgabe genügt, wenn sie die Gesamtheit wissenschaftlicher Wahrheiten durch eine der Vernunft annehmbare Hypothese erklärt und über unser Wesen, unser Woher und Wohin einigermassen befriedigenden Aufschluss gegeben hat.

Auf dem Gebiet der theoretischen Philosophie hat *Secrétan* nur über die Erkenntnistheorie sich gelegentlich ausgesprochen. *Locke* und *Kant* sind ihm hier die bedeutendsten Vertreter einer das Subjekt und Objekt, das Apriorische und Aposteriorische in gerechter Weise verteilenden Auffassung. Dabei macht er ebenso energisch gegen den *Sensualismus* Front, der das persönliche Moment vernachlässigt, wie es sich z. B. in der Überlegung, der Aufmerksamkeit, der Berechnung offenbart, als gegen den *Rationalismus*, der die Tatsachen selbst zu erfinden meint und die Wirklichkeit bedauert, die sich nicht nach seiner Vernunft richtet; er findet die Schwäche des *Phänomenalismus*, der konsequenterweise weder Irrtum noch Wahrheit kennt und doch die Irrtümer bekämpft, er entdeckt den Zwiespalt zwischen der Praxis und der Theorie des *Skeptizismus*, der nicht weiss, ob er weiss oder nicht weiss und doch handelt, als ob er wüsste. Überall „begegnet der Zahn irgend ein Sandkorn".

Da für *Secrétan* die Ethik notwendig einen Teil der Gesamtweltanschauung ausmacht, so findet er auch in ihr ein apriorisches und aposteriorisches Moment; erst beim Betreten des praktischen Bodens kommen wir in dieser zweiten Periode aus dem Skizzenhaften heraus; hier erst befindet sich unser Philosoph auf seinem eigensten Gebiet.

Der Mensch beginnt sein Dasein mit dem *Willen,* der ihm seiner Natur gemäss zu handeln, sie zu verwirklichen gebietet. Dazu musste er *sich kennen,* aber dieses Nachdenken über die Gesetze seines Denkens und Handelns ist nur ein sekundärer Akt, eine Rückkehr zu sich selbst; das Selbstbewustsein beginnt demnach mit einer *sittlichen Tat.* Kein Wunder also, wenn einem Versuch, der Denken und Wollen in uranfänglichem harmonischem Zusammen-

wirken begreifen will, jeder Weg verdächtig scheint, der diese Einheit durch irgendwelche, noch so wahrscheinliche Hypothese zu zerstören unternimmt. — Die Selbsttätigkeit des Menschen beginnt also mit einem Willensakt, einem Sollen, einer *Pflicht,* zunächst gegen sich selbst. Diese von dem innersten Bedürfen des Menschen als Aufgabe empfundene Pflicht muss einer Fähigkeit entsprechen, die sie ihn lösen lässt; *die Pflicht hat die Freiheit zum Korrelat.* Die Verbindung, in der dieser Grundbegriff der *Secrétan*schen Philosophie stets vorkommt, bildet von vornherein seine Beschränkung. Der Philosoph der Freiheit hatte nie bestritten, dass das Ideal der Wissenschaft die Erklärung des Weltalls aus dem Kausalitätsgesetz, also der absolute theoretische Determinismus sein müsse; er hat ebensowenig übersehen, dass eine wachsende Annäherung an dieses Ideal gerade die gelehrte Arbeit unseres Jahrhunderts kennzeichnet; trotzdem war er von der Unmöglichkeit eines absoluten Determinismus d. h. einer Verwirklichung des Wissensideals überzeugt und er glaubte dieser Illusion nicht das Zeugnis einer sittlichen Bewustseinstatsache zum Opfer bringen zu müssen. Die tatsächliche Herrschaft des Kausalgesetzes auf vielen Gebieten vermehrt nicht die noch geringe Wahrscheinlichkeit, es auf alle auszudehnen; das Primat der praktischen Vernunft gebietet die Überordnung des praktischen Handelnsideals über das theoretische Erkenntnisideal. Nur die durch das Pflichtgefühl postulierte *Willens*freiheit also wird festgehalten; eine Umkehrung dieses Abhängigkeitsverhältnisses, die eine theoretische Rechtfertigung der Pflichttatsache und des Pflichtgehorsams erforderte, wird mit dem Axiom abgelehnt: *der Glaube an die Pflicht ist selbst Pflicht.* Der Schwerpunkt liegt also in der Freiheitslehre, die *Secrétan* in seinem ersten Hauptwerk doch nur ungenügend begründet hatte. Der Determinismus hatte damals nur mit dem Finger gedroht, jetzt packte er seine Feinde an der Gurgel.

Ein Beweis für die Willensfreiheit ist unmöglich. Das Argument des Freiheits*gefühls,* das jedem Menschen — *Eduard von Hartmann* ausgenommen innewohne, kann ebenso trügerisch sein, wie andere Gefühlszeugnisse, die sich aus der Erziehung, Vererbung und Gewohnheit in einer Weise erklären lassen, die sie als Beweisgrund untauglich macht; immerhin kann es als Nebenargument wohl noch in Betracht kommen. Der Determinismus hat sich mit der Zumutung, die *Möglichkeit* eines anderen Ganges der Ereignisse als den sie einschlugen, zu beweisen, eine für ihn selbst gefährliche Waffe geschmiedet; oder ist er etwa imstande, im gleichen Falle die *Unmöglichkeit* darzutun ?

So kämen wir zu einem zweiten Hauptsatz der Freiheitslehre: *ein Beweis des Determinismus ist ebenfalls unmöglich.* Er wie sein Gegenteil sind Erfahrungsweisheiten und somit jeder Beweisbarkeit entzogen, die alle Einzelfälle auf ihr notwendiges oder zufälliges Zustandekommen prüfen müsste. Die „unwandelbaren" Naturgesetze z. B. sind nur Abstraktionen aus der Erfahrung; zahlreiche ihnen widersprechende Fälle bleiben unerklärt. Handelt es sich also nur um zwei einander gegenüberstehende *Hypothesen*, so wird die Untersuchung des Freiheitsproblems zu einer Abwägung der grösseren *Wahrscheinlichkeit.*

Was zunächst den *Determinismus* betrifft, so wurde seine Notwendigkeit als Ideal der Wissenschaft schon hervorgehoben. Ist Wissen Selbstzweck und somit das Einheitsbedürfnis des Denkens das höchste Gut, so ist jede die Geschlossenheit der Weltbetrachtung vergrössernde Hypothese willkommen zu heissen; ist es aber nur Mittel zur Verwirklichung eines sittlichen Ideals, so kommt es doch noch auf einen Vergleich an. Gewiss ist die Möglichkeit einer Gesellschaftsordnung unter dem Szepter des Determinismus möglich; sie vollzöge die Identifikation von gut und nützlich und bestrafte demgemäss das Unglück derer, die sich auf gemeingefährliche Weise betragen, ohne dass von ihrer Verantwortlichkeit irgendwie die Rede sein kann. Man zieht nun aber neben der Denkmöglichkeit des Determinismus seine *praktischen Konsequenzen* in Betracht. — Das Ziel der Wissenschaft und die Bedingung ihres Fortschritts ist eine wachsende Übereinstimmung, eine allmählige Objektivirung unserer Vorstellungen von den Dingen, die nur durch eine langsame, nach dem Gesetze des Determinismus *notwendig* vor sich gehende Wandlung möglich ist; tatsächlich lebt der Mensch der *Illusion*, den geistigen Fortschritt selbsttätig herbeizuführen; von ihr bezieht er die freudige Kraft zur Arbeit. — Mit dem *sittlichen* Fortschritt steht es nicht anders: das stärkere Motiv erringt hier notwendig den Sieg. Tatsächlich ist der handelnde Mensch von dieser Notwendigkeit keineswegs überzeugt: die Tagesfrage „was soll ich tun?" die Reue nach der begangenen Tat, das Plänemachen und Entschlussfassen führt zu einem fortwährenden Lügenstrafen der theoretischen durch die praktische Vernunft und damit zu einem kraftlosen Doppelleben, bei dem die genetische Analyse des Freiheits- und Pflichtgedankens nur bescheidenen Trost gewährt. Die sinnreiche Ausflucht des Deterministen, die guten Motive durch Stärkung notwendig und siegreich machen zu können, vergisst, dass diese Verbesserung der Motive selbst wieder unter dem Gesetz der Notwendigkeit steht und weder verdienstlich noch freiwillig genannt werden darf. Hat aber unsere Erkenntniskraft somit die Unerträglichkeit der theoretischen mit der praktischen Vernunft erwiesen, so entfernt sie

sich gerade vor dem Ziel, dem ihre Aufgabe sie entgegenführt und eilt dem Abgrund des absolutem Skeptismus zu.

Die Abneigung gegen den *Indeterminismus* entspringt zumteil einer etwas abenteuerlichen Vorstellung über das Selbstbewusstsein seiner Anhänger. *Secrétan* denkt nicht daran, etwas im Sinne des *Romang*schen Vorwurfs gegen die Willensfreiheit als einen Nachahmungsversuch der göttlichen Schöpferkraft, dem Individuum auch die Schaffung der Möglichkeit zuzugestehen, zwischen denen es sich zu entscheiden hat; es kann sich nur um eine *Wahl*freiheit unter Gegebenem handeln. Mit dieser Selbstentscheidung ist das Gesetz der Krafterhaltung keineswegs verletzt, wofern man sich seine Tätigkeit als Verwirklichung einer beliebigen Möglichkeit vorstellt, an deren Stelle der etwa dazwischenkommende freie Wille ohne neuen Kraftaufwand auch eine andere setzen kann. — Ein starkes *praktisches* Argument gegen den Determinismus bildet für *Secrétan* noch die Tatsache, dass seine *theoretischen* Gegner sich in ihrem *empirischen* Verhalten mit ihm in merkwürdigem Gegensatz befinden. Sollte diese Inkonsequenz nur ein Triumph des Trägheitsgesetzes oder vielleicht doch die Mahnung einer innern Stimme sein, die sich nicht nach theoretisch als vernünftig erkannten Maximen zu richten beliebt? Doch seit *Sokrates* Tode ist ja die Tugend kein Wissen mehr und die „Volkserziehung“ — ein von sonst pessimistischer Seite mit glühenden optimistischen Hoffnungen umwobener Begriff — wird vielleicht einen ungewohnten Erfolg des Determinismus zustandebringen. — Schliesslich gibt auch hier die Entscheidung zugunsten des Primats der theoretischen oder der praktischen Vernunft den Ausschlag. Wir wissen, wofür *Secrétan* sich entschied: wir begreifen dann auch den relativ geringen Wert, welchen er den meisten seiner Argumente beimass. Lieber hätte er an der Logik des menschlichen Denkvermögens gezweifelt, als an der Untrüglichkeit seines sittlichen Bewusstseins. *Edmond Schérer* täuschte sich nicht in der Beobachtung, „der Mann, der über die Mauer sehen wolle“, verfüge über eine ausser dem Bereich des Wissens liegende Sicherheit.

So ist die Pflichttatsache eine Erscheinung des sittlichen Bewusstseins, der Glaube an sie ein Axiom und das Mittel zu ihrer Verwirklichung — die Freiheit — eine wissenschaftlich mögliche, praktisch notwendige Annahme; es ist an der Zeit, uns ihrer Genesis und ihrem Inhalt zuzuwenden. Ernstlich bestritten wird die formell gefasste Pflicht von niemandem. Jeder normale Mensch zeugt in seiner Lebensführung von irgend einem, auch noch so rudimentär ihm vorschwebenden Lebensideal: er verwendet die Kategorien des Guten und Bösen, er drückt Achtung und Verachtung aus, er lebt

nach einer ihm selbst vielleicht unbewussten ethischen Theorie. Welcher Begründung des sittlichen Sollens wird er sich am besten anschliessen? Der Empirismus verzichtet auf eine Erklärung des nicht „erscheinenden" menschlichen Wesens, seines Ursprungs und seiner Bestimmung; mit der Pflichttatsache muss er sich wohl oder übel abfinden. Ihre an die *Nietzsche*'sche Entstehungshypothese des Guten und Bösen erinnernde Erklärung aus dem Trägheitsgesetz, das früher nützliche (= gute) Handlungen auch dann noch als gut und nötig, mithin als Pflicht empfinden lässt, wenn sie für ihren Urheber schon längst schädlich (= böse) geworden sind, lässt — einmal abgesehen von ihrer Unwahrscheinlichkeit, sowie der Anfechtbarkeit der eben angedeuteten noch zu besprechenden Indentität — den Tatbestand unangetastet. Einen anderen, jedenfalls gelungeneren Versuch, die Ethik auf Vorschriften zu beschränken, macht der Empirismus durch Ableitung der guten Pflichttat aus dem Wohlgefühl, das sie erzeugt; nur ist damit eine Solidarität menschlichen Empfindens und Urteilens vorausgesetzt, die bei einer Weltanschauung, welche weder das Individuum noch die Gattung als „erscheinend" anerkennt, erstaunen muss. Wer will die Behauptung des Bösewichts, dass die schlechte Tat ihm ein grösseres Wohlgefühl erzeuge, widerlegen? Der Empirist überzeugt den Gegner durch überempirische Vernunftbeweise; um seinen Standpunkt auf seine Richtigkeit zu prüfen, muss man ihn einnehmen; er setzt die Gemeinsamkeit des Zieles voraus, das er ohne Grund als verpflichtend ansehen muss. Über den Rest von Menschen, die über ihr Wohl oder Wehe weniger sozial zu denken geneigt sind, vermag nur der *Zwang* etwas oder — der Glaube an eine Pflicht, die man bekämpft, indem man sie stillschweigend unter die Voraussetzungen aufnimmt. Solche heimlichen Anleihen sind gerade kein Beweis von Selbständigkeit des Denkens.

Die Ethik kann also nicht aus Einzelvorschriften abgeleitet werden, die in ihrer Allgemeinheit von geringem Wert und durch eine speziellere Fassung nur auf räumlich und zeitlich begrenztes Gebiet ausdehnbar wären; sie bedarf vielmehr eines *Prinzips* und reiht sich der Gesamtweltanschauung als die Verpflichtung ein, in ihrem Sinne zu handeln. Die Notwendigkeit dieser Verpflichtung folgt aus der theoretisch unbegründbaren sittlichen Gebundenheit des Menschen, die ihn seines Ich versichert und seine Natur zu verwirklichen gebietet. Ein Versuch in diesem Sinne überzeugt uns von unserer Abhängigkeit von der Aussenwelt, der wir notwendig zur Verwirklichung unserer Zwecke bedürfen. Das Postulat der Freiheit des Individuums wird durch das Gegenpostulat der *Solidarität der Gattung* begrenzt, womit das aposteriorische Element

des sittlichen Prinzips ausgesprochen ist. Wird der Gegensatz beider Begriffe durch eine Synthese zu heben möglich sein? Gibt es überhaupt Individuen, gibt es eine Gattung? Eine Betrachtung der *physiologischen* Seite dieser Begriffe lehrt das Nichtvorhandensein des individuellen Elements in der *unorganischen* Natur (Krystall, Stein etc.). Die Zellen der *organischen* Natur erhalten ein individuelles Leben, das sich als Anziehung, Abstossung und Austausch der Moleküle kundgibt; sie beweisen damit zugleich ihre Selbständigkeit wie ihre Abhängigkeit von einem sie umschliessenden Ganzen. Die weitere Entwicklung verteilt die ein Zusammengehöriges ausmachenden Elemente auf mehrere Individuen, d. h. erzeugt die geschlechtliche Differenzirung; hier stellt erst das *Paar* den Mikrokosmos in einiger Vollkommenheit dar. Die Zusammengehörigkeit von Mann und Weib, Eltern und Kindern ist doch eine unbestrittene Tatsache. Auch die *metaphysische Solidarität* ist durch die tägliche Erfahrung erkennbar. Am deutlichsten weist darauf das gemeinsame Phänomen der Sprache und das ohne sie unmögliche Denken hin. Die Menschheit und gerade ihre edelsten Vertreter, ihre Geisteshelden, Erfinder und Entdecker zehren von einem gemeinsamen, ererbten Geistes- und Gefühlsbesitz, den sie nur um einen winzigen Bruchteil vergrössern. Andere Beobachtungen, wie die Erblichkeit geistiger Eigenschaften oder der Nachahmungstrieb, dieses Danaergeschenk unserer geschwänzten Vorfahren, stärken das Gefühl der Einheit, die sich als Erscheinungsform der Solidarität verstehen lässt. —

Die *sittliche Solidarität* ist nicht minder eine Erfahrungswahrheit. Es gibt eine Familien- und Standesehre, ein Volksgewissen, ein Menschenrecht; sollte diesen Begriffen kein Reales entsprechen? Ein umständlicher Beweis trüge Eulen nach Athen. Trotzdem lässt sich das Gewicht der gegnerischen Einwürfe nicht verkennen. Wieder tritt der Empirismus auf den Plan. Diesmal erneuert er den alten Streit um die Realia und Nominalia, indem er den Gattungsbegriff für eine Abstraktion erklärt. Gewiss ist dies der sicherste Fluchtweg vor dem Pantheismus, aber um welchen Preis wird er gefunden! Der Einheitsbegriff, mit dem der Empirismus dabei operiert, ist der des Atomismus, der in seiner konsequenten Anwendung, vor der seine Vertreter auch keineswegs zurückscheuten, auch kein Individuum anerkennen darf. Haben wir aber in dem sogenannten Individuum nur ein Konglomerat von Bewusstseinszuständen, deren jeder sich beständig zu neuen Kombinationen zusammenschliesst, zu erblicken, so stossen wir wie bei der Freiheitslehre wieder auf die *Illusion,* auf deren wohltätiger Wirkung das menschliche Individual- und Sozialleben aufgebaut ist. — Stichhaltiger ist die gegnerische

Behauptung der Unvereinbarkeit von Freiheit und Solidarität. Gewiss liegt, rein theoretisch betrachtet, hier ein Widerspruch vor; auf relative, unvollkommene Verhältnisse angewandt, wirken beide nur begrenzend aufeinander. Für *Secrétan* besteht hier eine Antinomie, die aber nicht in der intelligiblen Welt sich löst, vielmehr gerade in der praktischen; man muss das Problem nur von dem logischen auf das ethische Gebiet hinüberspielen; der *Inhalt* beider Begriffe ermöglicht erst die Synthese. Wächst das freie Individuum aus der selbstsüchtigen Liebe zur selbstlosen Nächstenliebe heraus, so sucht es zur Durchführung seiner Zwecke die Mitwirkung aller; die Erreichung dieser Zwecke enthielte die Synthese vollkommener, individueller Freiheit mit vollkommener, sozialer Solidarität.

So wird das Prinzip des sittlichen Handelns immer mehr dem Dunkel entzogen. Glaubten wir anfangs nur an eine unbestimmte, machtvolle Verpflichtung, so sind wir jetzt schon imstande, sie als Verwirklichung unserer Natur, als durch das Gesamtinteresse begrenzte Selbstbejahung zu bezeichnen. So ist die Behauptung des eigenen Ich zugleich ein Wollen der Vollendung und des Glücks unseres Nächsten. Warum sollte man nicht auch diese Begründung des Sittlichen als Utilitarismus bezeichnen? Rechtschaffenheit und Wahrhaftigkeit finden indertat besser ihren Weg als Selbstsucht. Nur muss als das *Gute*, von dem es einen allgemeingültigen Begriff gibt, nicht das vielköpfige und tiefsinnige *Glück* als unsere Bestimmung angesehen werden. Die Einsicht in die scheinbare Differenz des Individual- und des Gesamtwohls, die auf Kosten des falsch verstandenen Eigeninteresses getilgt werden muss, hindert uns auch, in dem Tun des Guten nur einen schlauen, augenblickliche Unlust dauernder Lust zuliebe ertragenden Egoismus zu erblicken; ohne Opfer ist jede wahre Selbstbejahung unmöglich. Wie weit bei alledem Secrétan von einer asketischen Weltanschauung war, die Opfer bringt, welche keinem zugute kommen, bedarf keiner weiteren Hervorhebung.

Ist das Gute unsere Bestimmung, so erhebt sich die Frage nach seinem Woher; zu dem Sittengesetz gehört ein Gesetzgeber, zu der Verpflichtung ein verpflichtendes Wesen. Hier knüpft sich die Sittlichkeit an die *Religion,* Gott wird sichtbar; sein Name ist: „der Wille, dass das Gute sei." Ihn postulirt aber auch die Methaphysik neben der Ethik. Gewiss kann die Wissenschaft des Zweckgedankens entraten. Wirklich und vernünftig würden dann wieder Synonyma, das Bewusstsein würde aus der Bewegung, die Bewegung und die Materie aus einer blinden Kraft erklärt.

(Schluss folgt.)

Die neue Kirche in Zürich-Wiedikon.

Jede neue protestantische Kirche, die für eine Gemeinde mit bestimmten kirchlichen Bedürfnissen erbaut werden muss, stellt jeweilen ein Problem für sich dar. Die Lösung des protestantischen Kirchenbaues mag im Wesentlichen gefunden sein. Die Durchführung desselben aber ist davon abhängig, wie viel Plätze zu beschaffen, ob ein oder gar mehrere Unterrichtszimmer in der Kirche unterzubringen sind, die zwar abgeschlossen für sich gebraucht, dann aber wieder zur Vergrösserung des gesamten Innenraumes beigezogen werden können; welcher Quadratinhalt für das die Orgel umgebende Sängerpodium in Aussicht zu nehmen ist u. a. m.

Die Hauptfrage, wie eine protestantische Kirche nach den Anforderungen der Gegenwart am besten einzurichten sei, hat in letzter Zeit eine Beantwortung gefunden, welche allgemein zu befriedigen scheint. Zentralbau nennt man die Aufordnung der Plätze, wonach alle rings um die Kanzel sich gruppirend, den freien Ausblick auf dieselbe behalten und wiederum alle von der Kanzel aus gesehen werden. Die Kanzel liegt dabei zwar nicht nach amerikanischem Muster mitten im Zuhörerraum, sondern gegen die Peripherie hinaus, etwa in der Peripherie desjenigen Kreises, welcher den eigentlichen Mittelraum abgrenzt, und an welchem die Seitenschiffe anstossen. Sie ist der Brennpunkt, auf den von allen Seiten die Linien zusammenlaufen.

Ähnliches wurde auch in frühern Kirchenbauten angestrebt, doch so, dass ein geometrischer kreis- oder doch ellipsenförmiger Innenraum geschaffen wurde, den keinerlei seitliche Gliederung in seiner Uniformität störte. Ein solcher Raum hinterlässt beim Mangel jeglicher Gliederung, trotzdem er die geraden Grundlinien vermeidet, den Eindruck eintöniger Grund- und Wandflächen.

Nicht ganz leicht machte sich der Zentralbau, als man zur reichern Gliederung der Fassade wie des Innenraumes die Einlegung eines Lang- und Querschiffes für nötig erachtete, oder, sagen wir auch, das Bedürfnis empfand, die Vorteile des Zentralbaues auf einen klassischen Baustil anzuwenden. An der Kirche Zürich-Enge hat das in hübscher Renaissance Prof. Bluntschli in Zürich, an derjenigen in Zürich-Wiedikon auf glücklichste Weise Architekt Paul Reber in Basel im Übergangsstil der Frühgothik durchgeführt.

Herr Architekt *Reber* hat in der letzten November vollendeten Kirche zu Wiedikon ein protestantisches Gotteshaus mit 1180 Sitzplätzen geschaffen, das in musterhafter Weise den praktischen Bedürf-

nissen entspricht. Kenner halten dafür, dass auch die ganze architektonische Lösung allen zu stellenden Anforderungen entspreche. Jedenfalls stellt sie sich dem Auge des Laien als ein überaus liebliches Bild dar, welches sich in harmonischer Weise in die landschaftliche Szenerie, deren Hintergrund der Ütliberg ist, einordnet. Vor allem aber präsentirt sich das Innere ebenso würdig als heimelig, und was nun einmal das allerwichtigste ist, die Kirche erfreut durch eine Akustik, wie sie sich ein Kanzelredner nur wünschen kann.

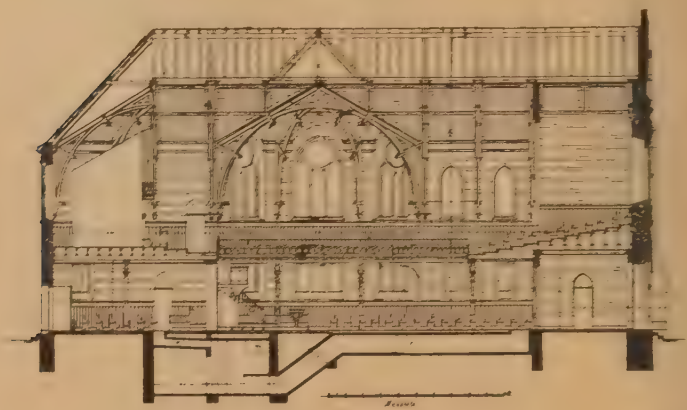
Seitenfassade 1 : 400.

Vom Beginn der Grabarbeiten an gerechnet, stand der Neubau in $1^1/_2$ Jahren fix und fertig da, trotzdem die Umgebungsarbeiten noch eine ganz ausserordentliche Erdbewegung notwendig machten. Es dürfte diese rasche Erstellung in der Geschichte des schweizerischen Kirchenbaus so ziemlich den ersten Rang behaupten.

Wir geben im folgenden das Detail der Kirche, und zwar an Hand der Grund- und Querschnitte, welche uns die Redaktion der Schweiz. Bauzeitung, Hr. *A. Waldner* in Zürich in freundlichster Weise zur Verfügung gestellt hat. Eine photographische Aufnahme

der neuen Kirche werden wir später reproduziren, wenn der wiederkehrende Frühling den Pflanzenwuchs der ganzen Umgebung zur Entfaltung gebracht haben wird.

Die Kirche liegt auf der nördlichen Abdachung eines Moränehügels, den einst der Linthgletscher zwischen Ütliberg und Zürichsee ablagerte. Diese Wallmoräne, aus Sand und Lehm kompakt geschichtet, bildete nach den Untersuchungen von Professor Heim einen durchaus glücklichen Baugrund. Doch tat man an das Turmfundament ein übriges, indem man dasselbe auf einen starken, aus Zement formirten künstlichen Felsen aufbaute. Dank diesem Umstand hat denn auch der bis zur Wetterfahne 51 Meter messende Turm weder beim Aufbau selbst noch bei der ersten Glockenprobe den geringsten Defekt erlitten. Der Turm wurde nicht, wie anfangs geplant, in die Mitte der Frontfassade, sondern auf die nördliche Ecke hinaus gestellt, wo er, dem Auge weithin, bis auf den Fuss hinab sichtbar, so recht aus dem Boden herauswächst.



Längenschnitt 1 : 400.

Die Aussenseite der Kirche ist, die aus Sandstein gefertigten Fensterbänke, Fialen etc. ausgenommen, in Backsteinrohbau durchgeführt. Mit besonderer Sorgfalt hat eine der grossen Backsteinfabriken Wiedikons sich's angelegen sein lassen, Verblendsteine herzustellen, wie man sie sonst nur aus Frankfurt und süddeutschen Etablissements bezieht. Ihr warmer, rötlich gelber Ton geben der

Kirche ein eigenartiges Aussehen. Die Sorge, dass derselbe dem Volke vielleicht nicht zusagen werde, war schnell genug gehoben, ebenso auch die andere, dass die Backsteinfugen dem Bau ein unruhiges Aussehen verleihen könnten. Die Bedachung des Schiffes und kleinen Turmes ist mit belgischem Schiefer, diejenige des Hauptturmes mit Kupferrauten durchgeführt.

Wir geben im folgenden zunächst dem Architekten P. Reber selbst das Wort, der sich in der Schweiz. Bauzeitung folgendermassen über die Kirche ausspricht:

„Die Höhenquote des rings um die Kirche horizontal ausgeebneten Terrains beträgt 438 m.

Der Grundriss lässt sich rubrizieren unter Zentralbau mit Langschiff, eine Anlage, welche gegenwärtig bei vielen protestantischen Kirchen in Deutschland Anwendung findet und die es ermöglicht, in knapp umrissenen Linien im Schiff und auf den Emporen eine angemessene Sitzzahl unterzubringen.

Die Kirche enthält	1168	Sitzplätze
Schiff	566	„
Kleiner Saal	136	„
Emporen	466	„
Total	1168	Sitzplätze

und es wurden dieselben auf 0,50 m Breite und 0,80 m Tiefe berechnet. Unmittelbar hinter der Kanzel, welche in die Mittelachse der Kirche gelegt ist, baut sich die Orgelempore auf, welche vornehmlich für Musik- und Gesangsvorträge bestimmt ist.

Für kleinere Versammlungen, Kinderlehren u. s. w., bei welchen die Emporen gar nicht oder doch nur teilweise benützt werden, ist unterhalb der Hauptkanzel noch ein kleines Rednerpult angebracht, und vor demselben ist der Taufstein aufgestellt.

Im Erdgeschoss hinter der Kanzel ist der hinter der Orgelempore verfügbare Raum zu einem kleinen Saal ausgestaltet, welcher zu gewöhnlichen Zeiten durch Einlegtüren vom grossen Kirchenraum abgetrennt ist. An Festtagen und für grössere Versammlungen wird durch Öffnen dieser Einlegtüren der kleine Saal mit dem grossen in Verbindung gebracht und es werden hiedurch 136 Sitzplätze mehr gewonnen.

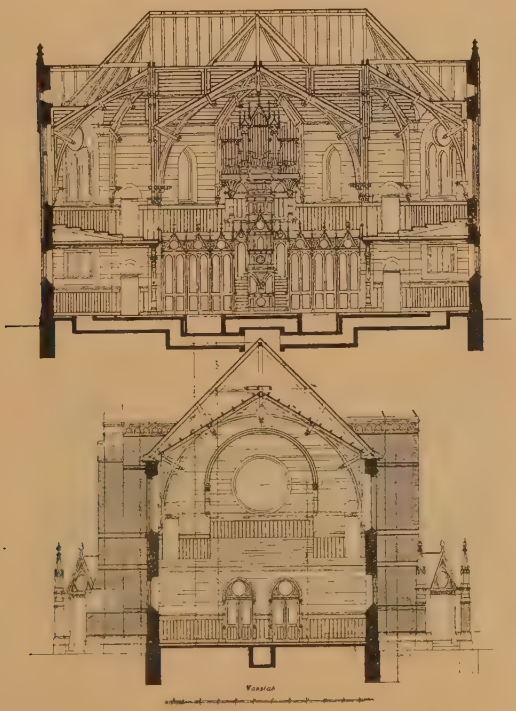
Zur Erzielung einer befriedigenden Akustik sind für die Konstruktion und die Verkleidung des Innern diejenigen Grundsätze zur Anwendung gelangt, welche als allgemein gültige hiefür bezeichnet werden können. Die Raumdimensionen sind sowohl in den Flächen-, als auch in den Höhenabmessungen in bescheidenen, für

den Sprechenden günstigen Grenzen gehalten, und es sind die sogenannten scharf Schall reflektirenden Materialien für Wand- und Deckenflächen möglichst vermieden worden.

Hauptfassade 1 : 400.

Die vollständig in Holz ausgeführte Deckenkonstruktion wird durch verschraubte Bögen getragen, ist in Friesfelder eingeteilt und mit Knäufen verziert.

Unmittelbar nach der Reformation wurde bekanntlich in den evangelischen Gotteshäusern grundsätzlich alles ängstlich vermieden, was in irgend einer Weise an den katholischen Kultus erinnern konnte. Die Wände und Decken blieben weiss getüncht, kein Bild und kein Farbenschmuck wurde geduldet, der Orgelton, welcher die Erinnerung an Messe und Hochamt wachrufen konnte, wurde verbannt und der Gemeindegesang durch mehr oder minder gut geschulte Vorsänger geleitet.



Querschnitte 1 : 400.

Diese rigoros puritanischen Anschauungen haben sich in der neuesten Zeit glücklicherweise geändert, und eine freiere, der Ton- und Farbenkunst freundlichere Gesinnung belebt allenthalben die evangelisch-kirchlichen Kreise.

Dieser neueren kunstfreundlichen Richtung entsprechend, ist auch das Innere der Kirche ausgestattet mit Orgel und Farben-

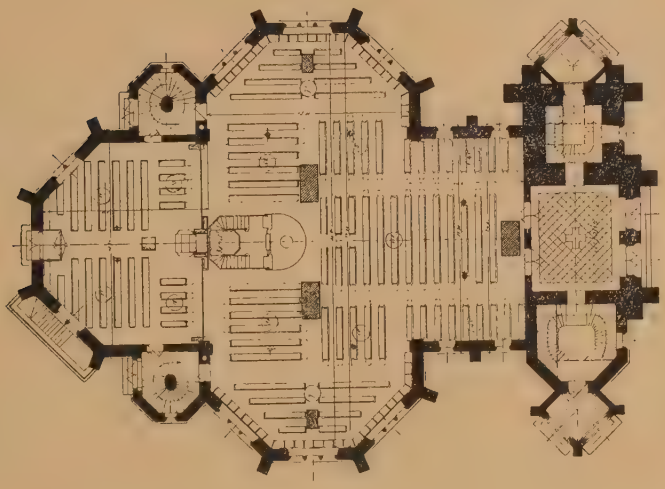
schmuck, und es wird das echt evangelisch empfindende Gewissen sicherlich nicht darunter zu leiden haben."

Das ganze ist mit diesen Worten des Architekten recht bescheiden dargestellt. Wer es mit angesehen, welche sorgfältige Aufmerksamkeit er der Auswahl der in der Kirche zur Anwendung kommenden Farbtöne zuwendete, wird auch das hier erreichte glückliche Resultat nicht so ganz selbstverständlich finden, dass nämlich

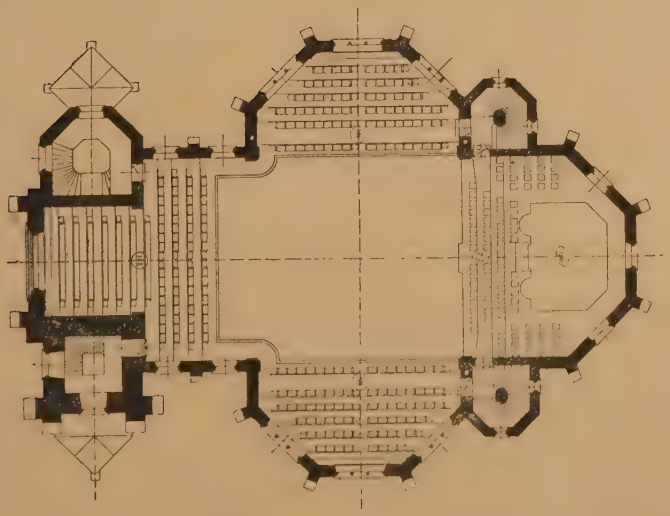
Hinter Ansicht (Chor) 1 : 400.

bei reicher polychromer Behandlung des Innern doch in keiner Hinsicht die würdige Ruhe des Gesammtbildes beeinträchtigt ist. Die angewendete Manier der sogenannten Lasur, welche die Deckfarben vermeidet, lässt besonders das Holzwerk der kühn gesprengten Decke vortrefflich zur Geltung kommen.

Der ganze Kanzelaufbau findet im Mittelstück der dahinter liegenden Orgel einen imposanten Abschluss. Die Kanzel selbst ist breit, geräumig, tribünenartig gehalten. Ein Kanzeldeckel ist vermieden. Der Architekt nennt denselben mit Recht einen Notbehelf



Grundriss vom Erdgeschoss 1 : 400.



Emporen-Grundriss 1 : 400.

bei korrekturbedürftiger Akustik. Auch die Orgel baut sich frei, ohne beschwerendes Holzgehäuse auf, früher gebräuchlicher Manier entsprechend, in erster Linie die glänzenden Pfeifen, mit einigen Metallbändern verziert, wirken zu lassen.

Indem die Wände, welche den unter der Orgelempore liegenden Unterrichtssaal abschliessen, leicht und vollständig zurückgelegt werden können, sind nicht bloss die dort befindlichen 136 Sitzplätze organisch in das Ganze der Kirche einbezogen, sondern sie geben bis an ganz wenige auch noch den Blick auf die Kanzel frei, wenn gleich nur von der Rückseite. Jedenfalls aber wird auch hier der Redner ganz leicht verstanden.

Zur Sicherung der in dieser Kirche so glücklich erzielten Akustik sind nun allerdings nicht bloss die hiefür „allgemein gültigen Grundsätze" zur Anwendung gekommen, wie Herr Reber erwähnt, sondern derselbe hat diesem schwierigen Kapitel durch viele Jahre hindurch eine ganz besondere Beachtung geschenkt, und was die Hauptsache ist, er wendet die von ihm gründlich studierten Bedingungen einer guten Akustik auch gewissenhaft an, er arbeitet nicht bloss für's Auge, wie so viele Architekten, sondern auch für's Ohr. Nicht allein die geschickt gewählten Raumdimensionen und die Holzkonstruktion liess er hier zusammenwirken, sondern er liess sogar die nachher bemalten Steinwände in einem zwar ganz unauffällig rauhern Verputz halten, dass an den Wänden jedes „hallen" und verhallen des gesprochenen Wortes vermieden werde und deckte obendrein die Gänge zwischen den Bankreihen nicht mit einem harten Belag von Steinplättchen, sondern mit Linoleum, welches auch noch das Kommen und Gehen fast unhörbar macht.

Die *Orgel,* mit 33 klingenden Registern versehen, ist von Meister Goll in Luzern gefertigt worden. Sie bringt die Röhrenpneumatik in Verbindung mit der Kegellade zur Anwendung, und ist durch den Expertenbericht als sehr gelungen ausgewiesen. Von dem neuestens gebräuchlich gewordenen Membransystem sah man ab, weil das dabei verwendete Leder zu wenig haltbar und dem Temperaturwechsel zu stark unterworfen ist.

Das auf B Dur gestimmte *Geläute,* von Rüetschi & Cie. in Aarau, im Gesamtgewicht von 6381 Kilogramm gefertigt, erfreut durch eine seltene Harmonie. Vermittelst hoher Schallöcher ist den vier Glocken genügend Raum geschaffen, ungehemmt in's Land hinauszuklingen.

Die Gesamtkosten dieses Kirchenbaus betragen ziemlich rund 400,000 Fr. Davon entfällt zirka ¼ auf den Konto für Platz und Umgebungsarbeiten.

Bücherschau.

Das freie Christentum und die Bewegung für ethische Kultur. Vortrag, gehalten in Bern am 8. September 1896 von *Dr. Joh. Kreyenbühl*, Privatdozenten der Philosophie an der Universität Zürich. Freiburg i. B. und Leipzig, 1896. Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Der vorliegende Vortrag ist auf Ansuchen des Zentralkomites des schweizerischen Vereins für freies Christentum an der Generalversammlung dieses Vereins am 8. September d. J. in Bern gehalten und infolge vielfach geäusserter Wünsche dem Drucke übergeben worden.

Veröffentlichungen der Pestalozzigesellschaft in Zürich. 1. Heft. **Wie steuern wir der Verwahrlosung unter der Schuljugend?** Nach einem Vortrage von *C. Grob*, Schulvorstand der Stadt Zürich. Zürich, Druck von C. Aschmann, Stüssihofstatt 7. Preis 20 Cts

In gedrängten Zügen und doch mit reichem statistischem Material und unter vollständiger Hervorhebung der in Frage kommenden Gesichtspunkte wird diese wichtige Materie abgewandelt.

Ueber Glauben und Wissen. Eine Orientirung in den wichtigsten Fragen der christlichen Dogmatik, von *P. Ringier*, Pfarrer in Kirchdorf.

Das hier zur Anzeige kommende Werk eines bernischen Geistlichen ist ein sehr achtungswertes Zeugnis tüchtiger Studien, verbunden mit einem warmen Gemüte und weicher, im praktischen Amte gewonnener Erfahrung. Es ist hervorgegangen aus des Verfassers eigenem Bedürfnis nach Klarheit über die Fragen der wissenschaftlichen Dogmatik einerseits und ihr Verhältnis zum christlichen Glaubensleben anderseits. Die Ergebnisse seiner Studien und seines Nachdenkens legte er in einer Arbeit der theologisch-kirchlichen Gesellschaft des Kantons Bern vor, wo sie so allgemeine Anerkennung fanden, dass Herr Ringier aufgefordert wurde, seine Gedanken in erweiterter Form auch weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Wir haben also hier ein Werk vor uns, das, mehrmals überarbeitet, die Gewähr in sich trägt, ein reiflich erwogenes Geistesprodukt zu sein.

Der Titel ist ein doppelter. Das scheint freilich auf Mangel an innerer Einheit hinzudeuten. Aber es scheint auch nur so, so wenig die Darlegung der Prinzipien und ihre Anwendung auf Mangel an Einheit hinzudeuten brauchen. Und das ist wirklich das Verhältnis der beiden Teile, in welche das Buch zerfällt. Im ersten, prinzipiellen Teile über „Glauben und Wissen" werden Begriff, Verhältnis und scheinbarer Widerspruch der beiden Geistestätigkeiten entwickelt, um dann die Versöhnung dieses Widerspruchs zu suchen, worauf einige praktische „Erwägungen" und „Folgerungen" den ersten Hauptteil schliessen. Im zweiten Hauptteil sodann gibt der Verfasser auf Grund dieser prinzipiellen Erörterungen eine Orientirung über die wichtigsten Lehren der christlichen Dogmatik, wobei kaum eine der vielen das religiöse und kirchliche Leben der Gegenwart bewegenden Fragen unbesprochen bleibt.

Tiefer in den Inhalt und Gedankengang des ebenso ideenreichen als fein gegliederten Buches einzutreten, verbietet der knapp bemessene Raum einer Anzeige. Aber einige Winke wenigstens über die Richtung, in welcher der Verfasser die Versöhnung von Glauben und Wissen erblickt, glauben wir unsern Lesern doch schuldig zu sein. Er findet diese Versöhnung in der persönlichen *Glaubens*gewissheit, die sich in der *Heils*gewissheit vollendet. Wer sich der erlösenden, heiligenden und beseligenden Wirkung des Geistes Christi hingibt, der *erfährt* dann in der heilsfrohen Gewissheit seines Glaubens die

wichtige Versöhnung von Glauben und Wissen praktisch-persönlich. Auf diesem Standpunkte wird es ihm möglich, die *volle* Freiheit der Wissenschaft und die Geltung ihrer gesicherten Resultate ohne Besorgnis für seinen Glauben anzuerkennen, wie er andererseits gegen alles protestiren muss, „was nicht zum wahren Frieden dient oder sich dem Glauben als sicheres Resultat aufdrängen will, ohne es in Wahrheit zu sein."

Sowohl im ganzen Geiste des Buches als auch in der Bescheidenheit, mit der er auftritt und schon a limine alle autoritären Ansprüche ablehnt, erweist sich der Verfasser als echten Schüler seines „hochverehrten und unvergesslichen Lehrers", des sel. Prof. Dr. A. Immer, dem das Buch gewidmet ist und der selber in Lehre und Leben die Versöhnung von Glauben und Wissen so schön zur Geltung gebracht hat.

Ohne in die Einzelkritik einzutreten, möchten wir uns doch erlauben, noch einige Bemerkungen dem geehrten Herrn Verfasser zur Erwägung vorzulegen. Bei Besprechung der beiden Begriffe „Glauben" und „Wissen" wird dem ersteren eine ausführliche, liebevolle Darstellung zuteil, während das letztere sich mit kaum einer Seite begnügen muss. Wir wollen kein Gewicht darauf legen, wohin den Verfasser sein Herz offenbar stärker zieht; aber so einfach steht es denn doch um den Begriff des Wissens nicht, und der Leser dürfte gar wohl verlangen, dass ihm von den neueren, erkenntnis-theoretischen Verhandlungen, die für das vorliegende Problem nicht gleichgültig sind, auch etwas mitgeteilt werde. Sodann lässt sich fragen, ob es nicht zweckmässiger gewesen wäre, den Abschnitten II und III des ersten Teils eine zusammenhängende und übersichtliche Geschichte des ganzen Problems vorauszuschicken, statt das Material auf die beiden Abschnitte zu verteilen. Endlich wills uns scheinen, als sei im zweiten Hauptteil noch mehr dogmatisches und historisches „Rohmaterial" aufgenommen worden, als für den angestrebten Zweck nötig, so dankenswert auch alles Gebotene an sich ist, und als hätte hie und da der Grundgedanke des Ganzen noch etwas durchschlagender herausgearbeitet werdürfen.

Diese formellen Ausstellungen sollen aber dem lebhaften Danke für die geist- und charaktervolle, auch in der Darstellung klare, präzise und warme, dabei ausserordentlich frische und nie ermüdende Gabe keinen Eintrag tun. Sie erweist sich als einen treuen Führer für jeden gebildeten und denkenden Leser, der Wegleitung sucht in den für Glauben und Wissen wichtigsten Fragen und zu einem auf eigener Heilserfahrung und selbständiger Überzeugung gegründeten Glaubensleben. Ganz besonders aber möchten wir das Buch in den Händen (nicht nur auf dem Büchergestell) aller jüngeren Amtsbrüder wissen, indem wir nicht daran zweifeln, dass es sehr geeignet sei, ihnen den Weg zu zeigen zu einem festeren Halt im äusseren und inneren Leben und zu der oft so schmerzlich vermissten Freudigkeit im Amte.

F. Trachsler.

Dr. Wilh. Möller: **Lehrbuch der Kirchengeschichte, II. Band,** 2. durchges. Ausgabe. 568 S., gr. 8°. Bei J. C. B. Mohr, Freiburg i. B. und Leipzig. 12 Mk., geb. 14 Mk. 50 Pfg.

Diese von G. Kawerau besorgte Ausgabe des 2. Bandes ist nötig geworden, weil dieser zweite Band, die Kirchengeschichte von Gregor d. Gr bis zur Reformation behandelnd, seiner Zeit in einer geringern Auflage als Band I gedruckt worden war. Es konnte sich deshalb auch noch nicht darum handeln, eine Neubearbeitung des Inhaltes vorzunehmen, wozu auch sonst keine Veranlassung vorlag, wohl aber bemühte sich Kawerau, die seit Erscheinen der ersten Auflage nötig gewordenen Literaturnachträge zu besorgen.

Über Verkündigungen, die als göttliche Offenbarungen ausgegeben worden sind, und über die Folgen, die sich hieraus ergeben haben.

Von Rudolf Schöller in Zürich.

(Schluss.)

IV.

Die infolge ebjonitischer Bedrohungen durch religiöse Führer der Heidenchristen zur Verteidigung christlicher Freiheit entstandenen Verbindungen führen zu einer grossen Vereinigung behufs Beherrschung der Christenheit und damit zur katholischen Kirche, welche mit Hülfe ihrer Verkündungen angeblicher göttlicher Offenbarungen die von Christus eingeleitete Erlösung beeinträchtigt.

Nach dem Tode Christi gerieten das römische Heidentum, das Judentum und das Christentum bald in heftige Kämpfe mit einander. Am zahlreichsten waren die Bekenner der römischen Staatsreligion. Die Götter der von Rom unterworfenen Heidenvölker hatten ihre politische Bedeutung verloren; sie waren nach Rom gebracht worden, wo sie nur insoweit noch eine Anerkennung finden konnten, als diese sich mit der Idee des römischen Imperiums vertrug. Häufig lag in dem Siege Roms ein Fortschritt, denn es duldete keine Menschenopfer. So wurden die Götter der siegreich sich ausbreitenden Römer auch bald in den weiten Gebieten des römischen Reiches verehrt.

Vergl. v. Ranke, Weltgesch. III, erste Abt. 144/147 158/159 198. 211. 252. 291.

Aber es war eben auch nur die Macht der Waffen, auf welcher die Dauer der römischen Staatsreligion beruhte; denn es wird uns berichtet, dass unter den gebildeten Römern viele sich in ihrem Denken von ihr abwandten und dem Monotheismus sich zuneigten. Auch kamen wohl Übertritte zur jüdischen Religion vor. Dabei war die Stellung, welche die Kaiser zur Staatsreligion einnahmen, ungleich. Denn wenn Einzelne die Divinität für den

Vergl. v. Ranke, Weltgesch. III, erste Abt. 140/47 512/13. Mommsen, römische Gesch. II, 424 u. f., III 553/57, V 493/98. Schneller, in alle Welt 28, 47.

v. Ranke, Weltgesch. III, erste Abt. 88/90. 116 144 147 212 220 257 und 273/74.

Imperator beanspruchten, wurde es andern zum Verdienste angerechnet, dass sie von einem solchen Anspruche vollständig absahen. Von der jüdischen und christlichen Religion unterschied sich aber die römische Staatsreligion dadurch, dass, wie schon bemerkt, *nur* die Gewalt der Waffen ihre Dauer sicherte. Dieser in der Festigkeit des römischen Reiches begründete einzige Schutz erschien aber im Laufe der Zeit häufig genug als recht unzuverlässig, denn die Tronfolge war im römischen Reiche nicht fest durch ein Gesetz geregelt. Infolge dessen erschütterte beim Tode eines Kaisers häufig innerer Zwiespalt die Macht des römischen Reiches in bedenklicher Weise. Überdies traten schon im ersten Jahrhundert und später wieder im dritten Jahrhundert solche Niedrigkeit der Gesinnung und einigemal solche Scheusslichkeiten zu Tage, dass der Zweifel an einen längern Bestand des Reiches dadurch nahe gelegt wurde.

v. Ranke, Weltgesch. III, erste Abt. 48/52. 72 u. f. 84/85. 94/96. 105/14. 213/38. 336 351/363. 397/407. 417/21. 459/61. 467/72.

Vgl. auch Mommsen, röm. Gesch. V 217-220. 222/225.

Die Überlegenheit der mosaischen Religion über die römische Staatsreligion war schon seit Jahrhunderten dadurch erwiesen, dass jene auch trotz der völligen Unterwerfung der Juden durch fremde Völker sich vollständig wirksam erhalten hatte. Aber wenn auch der Dekalog heute noch bei uns in hohem Ansehen steht, und die naive Erzählung der ersten Kapitel des alten Testamentes von Vielen als ein Literaturdenkmal von grosser poetischer Schönheit empfunden wird, so hatte die spätere hierokratische Ausbildung des Judentums doch dahin geführt, dass die Fremdherrschaft über Israel zur Notwendigkeit wurde. Anderseits brachte der mit der mosaischen Religion verbundene Glaube, dass Israel als auserwähltes Volk Gottes auch zur Weltbeherrschung und nicht zur Unterwerfung unter die Heiden bestimmt sei, die Juden trotz des Wohlwollens, das die römischen Regenten ihnen zeitweise entgegengebracht hatten, wiederholt in Konflikte mit den Römern. Bei diesen mussten die Juden immer wieder unterliegen. Denn ihre angeblichen göttlichen Offenbarungen hatten eine religiöse Intoleranz im Volke zur Herrschaft gebracht, die den innern Frieden störte, so dass selbst in Zeiten der höchsten Gefahr die innern Zwistigkeiten die Kraft der Juden in ihrem Kampfe gegen die Römer lähmten. Aber auch nach der gänzlichen Niederwerfung der Juden durch die Römer, erst unter Titus und später unter Hadrian, erwies die mosaische

Vergl. S. 211 der Theol. Zeitschrift der Schweiz. 1896.

v. Ranke, Weltgesch. III, erste Abt. 151. 176.

v. Ranke, Weltgesch. III, erste Abt. 153/4. 205/10. 244/47. 280 286.

Religion ihre zähe Lebenskraft. Obwohl somit das römische Reich und das Judentum wohl häufig mit einander im Streite lebten, so konnte doch keine dieser beiden Mächte die andere vernichten. Weder der römische Polytheismus noch der jüdische Monotheismus konnte zu allgemeiner Anerkennung gelangen.

Ganz geeignet zur religiösen Welteroberung ist dagegen die von Christus gestiftete Religion. *Das auf die Gebote der Liebe gegründete, die Seligkeit verheissende, von jeder äussern religiösen Autorität befreiende und deshalb die Wahrhaftigkeit nicht bedrückende, zugleich auch dem Staat sein Recht lassende und auf jedes agressive Vorgehen gegen den Staat verzichtende Christentum*, wie es Paulus als treuer Diener Christi verbreitete, erwarb sich bald unter den Heiden unzählige Herzen, die sich ihm gläubig anschlossen. Ergreifend sind wohl schon aus der ersten Zeit der Christenheit zahlreiche Beispiele von Glaubensfestigkeit der bekehrten Juden- und Heiden-Christen, wenn rohe Gewalt sie zur Verleugnung ihres Glaubens zwingen wollte. Wie war es aber, wenn *geistige* Einwirkung die anscheinend feste religiöse Überzeugung zu erschüttern suchte? Wir wissen ja, dass, wenn die Heiden — durch des Paulus begeisterte Predigt von der idealen Religion der Liebe ergriffen — den christlichen Glauben angenommen hatten, alsdann insbesondere aus Jerusalem die Judenchristen kamen, um ihnen zu sagen, dass ihre Seligkeit nicht nur von der gläubigen Befolgung der Gebote der Liebe, sondern auch noch von der Beschneidung abhange, die allerdings nach den jüdischen Religionsvorschriften durch göttliche Offenbarung geboten worden war, jetzt aber die Unterwerfung der Heidenchristen unter das ganze mosaische Gesetz nach sich ziehen sollte.

Matth. XXII, 37/40.
„ XXIII, 8/10.
Marc. XII, 14/17.
Römer XIII, 1/10.
Vgl. v. Ranke, Weltgesch. III, erste Abt., 184.

Gal. V. 3.

So wurde innerhalb der Christenheit zur Zeit der Apostel die religiöse Freiheit der Christen nur von den gesetzeseifrigen Judenchristen bedroht. Sie hatten ihren Mittelpunkt in Jerusalem und hielten sich dort viel in dem jüdischen Tempel auf. Und da sie die mosaischen Gesetze auch für die Christen für verbindlich hielten, so vermochten sie sich auch nicht dem Einflusse der jüdischen Partei der Gesetzeseiferer zu entziehen. Ein Teil von diesen suchte aber, sich mit *den* Christen, welche die Verbindlichkeit der mosaischen Gesetze für die Christen-

Loening, Gemeindeverf. d. Urchristentums, 58/60. 99. 102. 106.

Apostelgesch. II, 46. III, 1. V, 12. XV, 5. XXI, 20.

Ritschl, altk. Kirche, 159/160.

heit nicht verwarfen, zu verbinden, indem sie hierin den Weg zur Ausdehnung der Macht der jüdischen Theokratie erblickten. Den in der Apostelgeschichte erwähnten Gamaliel darf man vielleicht als einen Repräsentanten der Jerusalemer Pharisäer und Gesetzeslehrer, die so dachten, ansehen. Die Apostelgeschichte erwähnt ferner, dass in Jerusalem eine Menge jüdischer Priester sich zum Christentum bekannten. Dagegen war Stephanus, der einer freieren Auffassung des Christentums huldigte, in Jerusalem gesteinigt worden, und sein Anhang hatte sich grösstenteils von dort geflüchtet. Gegen die Jerusalemer Judenchristen hatte aber selbst Petrus sich zu verteidigen, weil er zu Unbeschnittenen eingekehrt war und mit ihnen gegessen hatte, und noch in späterer Zeit scheute er einen Konflikt mit ihnen. Von Jerusalem kamen die falschen Brüder zur Unterdrückung der „Freiheit, die wir in Jesu Christo haben," indem sie den Heidenchristen die Beschneidung als *eine zur Seligkeit erforderliche Massregel* hinstellten. So können die Jerusalemer Gesetzeseiferer und die von ihnen beeinflussten Judenchristen als ein Beispiel dafür dienen, welche Drohungen angewendet werden, wenn die Religion von einer bereits bestehenden oder sich ausbildenden Hierarchie benutzt werden soll, um zur Erweiterung oder Befestigung ihrer Macht zu dienen.

Vergl. Jes. II, 2/3.

Apostelg. V, 34 u. f.

Apostelg. V-VIII.

Apostelg. XI, 1/11.

Gal. II, 12.

Apostelg. XV, 1.
Gal. II, 4.

Bei den Heidenchristen, zu denen Paulus selbst hinkam, vermochte er wohl solche Einflüsse zu entkräften, einerseits empfehlend, aus freier Liebe den Gewohnheiten und Anschauungen der Judenchristen Rechnung zu tragen, anderseits aber dabei die Freiheit der Christen gegen sie kräftig und unbeugsam verteidigend, entsprechend den wiederholten Aeusserungen des Herrn, dass nicht die Beobachtung äusserer Satzungen und der Speiseverbote vor Gott ins Gewicht falle, sowie der weiteren Äusserung des Herrn, dass der neue Wein sich nicht in alte Schläuche füllen lasse. Die Werke der Liebe, die *dem gläubigen Christen das* ***eigene Gewissen*** *vorschreibt*, sind es, auf die Paulus ausschliesslich allen Wert legt. Die gesetzeseifrigen Judenchristen verlangten aber ausserdem bei Verlust der Seligkeit Werke, die auf Grund eines äussern „Gesetzes" zu vollziehen wären. Paulus hatte den Kampf gegen sie allein durchzuführen. Denn die andern Apostel erkannten wohl auch die Gebote der Liebe als die höch-

I. Cor. VIII, 8/13.
IX, 19/25.

Gal. V, 1. 6. 13/14.
VI, 9/10. 15.
Matth. XXII, 37/40.
Marcus II, 22.
VII, 1/9. 14/23.

Römer XIII, 8/10.
1. Cor. VIII, 8/13.
Gal. V, 6. VI, 9/10.
15 u. a.

sten an; sie haben sich aber nicht dazu entschlossen, es klar hervorzuheben, dass bei aller Berücksichtigung dieser höchsten Gebote doch nur die *selbständige* Erwägung und das *eigene* Gewissen des Christen den Ausschlag für seine Handlungen geben sollen, während aus den Schriften des Paulus sich dies unzweifelhaft als seine Absicht ergibt. Den Kernpunkt des Streites zwischen den Gesetzeseiferern und Paulus bildet immer die Frage, ob der Christ zur Erlangung der religiösen Selbständigkeit oder zur dauernden Unterwerfung unter eine äussere religiöse Autorität solle herangebildet werden. Der Unterschied in dem Verhalten des Paulus und dem der andern Apostel wird uns leicht verständlich, wenn wir die verschiedene Art ihrer Aneignung des Christentums ins Auge fassen. Die Urapostel waren von Christus berufen; ihr Denken und Fühlen ist von ihm durch persönlichen Verkehr geleitet worden. Sie waren nicht nur Zeugen davon, wie Christus, wenn er religiös-unselbständigen Juden Wohltaten erwiesen hatte, diese zur Beobachtung des Gesetzes anhielt, sondern sie waren auch daran gewöhnt, sich der von Aussen in der Person Christi herantretenden Autorität zu unterwerfen. Zur Übung des selbständigen intensiven Denkens gelangten sie demnach weder *nach* der Berufung durch Christus, noch waren sie durch ihre *vorhergehende* Tätigkeit dazu veranlasst worden. Daher kommt es, dass sie der Beeinflussung durch die, welche die Beherrschung der Christen durch die israelitischen Satzungen anstrebten, zugänglich blieben. Paulus hatte sich aber von jeher als eine energische Persönlichkeit erwiesen und nur die Offenbarung, die ihm Gott *direkt* durch das *eigene* Gewissen und durch *selbständiges* Nachdenken zuteil werden liess, hatte ihn zum Christen gemacht. Als Diener Christi blieb er nun mit seiner ganzen Kraft bestrebt, die Gnade Gottes, die ihm durch den Glauben an Christus zuteil geworden war, auch auf seine Mitbrüder auszudehnen. Seine Aufgabe, als Vermittler in diesem Sinne zu wirken, war ihm klar. Indem er rastlos an ihrer Erfüllung arbeitete, stellte er es Gott anheim, inwieweit dieser seine Arbeit durch eine ausgedehnte gnadenvolle Berufung der Mitmenschen zum Christentum segnen wolle. Da aber das *freie, auf religiöser Selbständigkeit* beruhende Christentum durch die Gnade Gottes sein Eigentum geworden war, so blieb auch *dieses* Christentum das Ideal, für

I. Cor. VIII, 8/13. IX 15. 22/23. Gal. II, 3/6. 11. VI. 13/14. VI, 9/10.

Gal. I, 12. 15/17. II, 6/9.

welches er die Mitmenschen zu gewinnen suchte. Daher kam denn sein anhaltender Kampf gegen die Ebjoniten und ihre Hintermänner, denen das Christentum als das Mittel zur Unterwerfung der Gläubigen unter eine nationaljüdische Theokratie dienen sollte. Einerseits nötigte nun dieser Kampf, welchen Paulus ohne nachhaltige Unterstützung seitens der andern Apostel, ja zum Teil sogar gegen sie führen musste, zu einer etwas gewundenen und nicht immer leicht verständlichen Verteidigung seines Standpunktes. Anderseits ist dieser Kampf aber für uns von unschätzbarem Werte; denn wir danken ihm die Möglichkeit, es uns vollständig klar zu machen, dass die Apostelgeschichte, wie dies später noch näher nachgewiesen werden wird, zum Teil in einer tendenziösen Weise berichtet. Der Brief an die Galater zeigt uns, dass eine andauernde Verteidigung gegen das Anstürmen der judenchristlichen Gesetzeseiferer notwendig blieb, und zugleich, wie fest Paulus auch auf der Zusammenkunft zu Jerusalem ums Jahr 52 sowie späterhin die christliche Freiheit verteidigt hat, und zwar sowohl gegen die, welche selbst eine religiöse Beherrschung der Christenheit durch das jüdische Gesetz anstrebten, wie auch gegen die, welche dies Streben mit Willen förderten oder ihm durch Nachgiebigkeit dienten. Gegen Paulus richtete sich dann auch allezeit und allenthalben die Feindschaft der Eiferer, die in der Beschneidung das Mittel erblickten, die Christen einer Theokratie, die sich auf die mosaischen Gesetze stützte, zu unterwerfen. Sie haben nicht geruht, bis seine Tätigkeit durch eine anhaltende Gefangenschaft gelähmt wurde. Die Gesetzeseiferer, zu denen ja auch viele Judenchristen gehörten, werden in der Gefangenschaft des Paulus die erwünschte Beseitigung eines Hindernisses für den Erfolg ihrer Tätigkeit zu Gunsten einer nationalen Theokratie gesehen und darum um so sicherer auf einen guten Erfolg ihrer Bemühungen gerechnet haben. Ihr Einfluss kam im Evangelium Matthäus zur Geltung. Sie lassen Christus dort für die dauernde Geltung der mosaischen Gesetze und selbst für den Gehorsam gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer eintreten. Die Gesetzeseiferer, welche bei Lebzeiten von Christus dies „fleckenloseste, tiefsinnigste und menschenfreundlichste Wesen, das je auf Erden erschienen," stets bekämpft und seinen Kreuzestod veranlasst hatten, suchten also nach dem Tode des Erlösers

Jes. II, 2/3.
Gal. II, 11/14.
Baur, Kircheng. I, 86.
Vgl. I. Cor. IX, 20/21 u. Gal. III. IV, 22/31. V, 4.

Gal. II, 5/9.

Gal. II, 3/5. 11/14. V, 1/6.
Baur, Kircheng. I, 85.
Gal. V, 3.
Ritschl, Altkath. K. 2te Aufl. 142/43. 147. 156. 227/29. 231.
v. Ranke, Weltg. III, erste Abt. 181. 188.

Vgl. Baur, Kircheng. I. 71.

Vgl. B. Weiss, Leben Jesu I, 52 u. f.
Matth. V, 18/19. XXIII, 2/3.

v. Ranke, Weltg. III, erste Abt., 169.

Ritschl, altk. K., 155/56. 159.

dessen stets wachsende Autorität zu Gunsten der nationalen Theokratie zu verwerten, indem sie die Aufnahme verschiedener in diesem Sinne verfasster Schriftstellen in wenigstens ein Evangelium durchzusetzen wussten. Dies Vorgehen bietet auch nichts besonders Überraschendes; denn, wie schon Abschnitt II häufig Veranlassung gab zu erwähnen, waren es die Juden gewohnt, in ihren Religionsschriften dichterische Freiheit walten, Gott in *ihrem Sinne* reden zu lassen.

Wir selbst empfinden heute noch schmerzlich den Widerstreit in den Schriften des neuen Testamentes. Wir sagen uns aber, dass wir die älteste schriftliche Überlieferung der Lehre Christi in den Briefen des Apostels Paulus besitzen. Erst wesentlich später als diese und erst manche Jahrzehnte nach dem Tode Christi erschienen die drei ältesten Evangelien, die unter dem Namen „synoptische Evangelien" allgemein bekannt sind. Sie sind mehr oder weniger willkürlich zusammengestellt, meist nach mündlichen Überlieferungen, die ja bei jeder Übertragung eine andere Gestalt anzunehmen pflegen. Vgl. Lucas I, 1/3.

Mehrfache Abweichungen in der Darstellung und teilweise Widersprüche zeigen, dass auch diese Evangelien das allgemeine Schicksal solcher Überlieferungen geteilt haben. Aber noch weit erheblicher als die Abweichungen, welche die drei synoptischen Evangelien von einander zeigen, ist die inhaltliche Verschiedenheit, die sich bei ihrer Vergleichung mit dem Evangelium Johannis ergibt. Einige Gelehrte, wie Zahn, Ritschl, Weiss u. a., nehmen nun zwar an, dass dies Evangelium von dem Jünger Jesu, Johannes, verfasst sei, in welchem Falle bei ihm die durch mündliche Übertragungen entstehende Unsicherheit nicht so ins Gewicht fallen würde, wie bei den andern Evangelien; aber wohl die meisten wissenschaftlichen Forscher sind entschieden der Ansicht, dass das vierte Evangelium *nicht* von dem *Jünger* Jesu, Johannes, verfasst ist. Mag dem nun sein, wie ihm wolle — wir ersehen aus der Verschiedenheit der Darstellungen in den Evangelien doch klar, dass wir nicht aus dem Wortlaut des einen oder andern Satzes dieses oder jenes Evangeliums den Willen und die Lehre Christi herausdeuten dürfen. Wir müssen vielmehr die zuverlässigsten Schriften, die uns Aufklärung bieten können, zu welchen wir allerdings namentlich auch die Evangelien zählen, mit einander

B. Weiss, Leben Jesu (1882), S. 9. 20/21. 24. 28. 86 u. f.

Ritschl, Entsteh. der altkath. Kirche, II. Aufl., S. 48, Anm.

vergleichen, müssen uns aus ihnen die Hauptlehren Jesu, insbesondere die, welche durch sein Gesammtwirken bis zum Opfertode ihre Bestätigung erhielten, vergegenwärtigen und uns dann seinen Willen soweit klar machen, wie es unsere Kräfte gestatten.

Matth. V, 18/19. XXIII, 2/3.

Die zu Gunsten der Ebjoniten lautenden Stellen des Evangeliums Matthäi gehören nun zu denen, die uns zeigen, wie bei den Evangelien die beabsichtigte Überlieferung der Worte und der Erlebnisse des Heilandes doch mitunter getrübt wurde durch die Anschauungen der Verfasser. Denn dass jene Stellen im Evangelium Matthäi *nicht* die Ansicht von Christus wiedergeben, zeigen uns zunächst viele andern Stellen des Evangeliums Matthäi selbst, dann sowohl die drei andern Evangelien, als auch die Briefe des Paulus und die andern Überlieferungen, die wir über das Leben und Sterben Christi besitzen. Die ganze Christenheit der spätern Jahrhunderte hat sich denn auch zu der Ansicht bekannt, dass jene ebjonitischen Ansichten, die in Matth. V, 18 19 und XXIII, 2/3 niedergelegt sind, dem Willen Christi widersprechen. Da namentlich die Stelle Matth. V, 18 der Form nach dem Christen als Verkündigung göttlicher Offenbarung erscheint, so würde freilich das Schlussresultat ein anderes geworden sein, wenn die Ebjoniten die mächtigere Partei in der Christenheit geworden wären. Denn so bald es nur *„Eine Kirche"* in der Christenheit geben soll, behalten auch in ihr *nur die* angeblichen Offenbarungen Gottes Geltung, die von *der* Partei angenommen werden, welche die anderen zu überwältigen vermag. Dass jene Stellen aber überhaupt Aufnahme in dem Evangelium Matthäi fanden, ist doch ein Beweis für die Macht, welche die Gegner des Paulus *damals* in der Christenheit besassen. Eine weitere Hülfe erwuchs ihnen, bei dem Glauben der Christen an das Jenseits, noch daraus, dass das Evangelium des Markus Christi schauerliche Schilderung der Hölle verbreitete.

Matth. III, 7. XVI, 6. XXIII, 13/15. Markus VII, 2/3 u. a.

Markus IX, 47/48. Vgl. Jes. LXVI, 24.

Sollten nun, nach der Gefangensetzung und dem darauffolgenden Tode des Paulus, nicht bei manchen Heidenchristen ernste Bedenken über die Autorität des Paulus und infolge davon auch wegen des eigenen Seelenheils entstehen? Ob nicht doch die Judenchristen, die aus Jerusalem gekommen waren, Recht haben könnten? Hatte nicht Paulus selbst der Gemeinde zu Jerusalem stets eine hervorragende Bedeutung zuerkannt? Und

war denn nicht Jakobus, der gesetzeseifrige Vorsteher der Jerusalemer Gemeinde, der Bruder des Herrn? Apostelg. XXI, 18/21.

Nach der Beseitigung des Paulus werden die zahlreichen geängstigten Heidenchristen, welche die in griechischer Sprache geschriebenen Briefe dieses Apostels nicht lesen konnten, zu seinen begabtesten Schülern aufgeblickt haben, um von ihnen den nötigen Trost gegen die Angreifer, die ihnen die Seligkeit absprachen, zu erhalten. Vgl. Th. Zahn, neutestam. Kanon, I, 39 u. f.

Die Ebjoniten kamen ja nicht mit einer religiösen Meinungsverschiedenheit, welche die religiöse Selbständigkeit andersdenkender Christen duldete, sondern sie suchten die Furcht der Heidenchristen vor der Hölle zu benutzen, um sie einer jüdischen Theokratie, die sich unter der christlichen Umhüllung verbarg, zu unterwerfen. Matth. V, 18/19. XXIII, 2/3. Gal. V, 3.

Die Heidenchristen, die sich durch die judenchristliche Provokation veranlasst fühlten, ihre unselbständigen Glaubensbrüder zu beruhigen, gingen einer grossen Versuchung entgegen. Sie konnten nicht hoffen, den Ansturm der judenchristlichen Gesetzeseiferer mit Erfolg zurückzuweisen, wenn sie nicht zunächst in den einzelnen Gebieten durch die Einigkeit unter sich den schwächern Heidenchristen einen Vertrauen erweckenden Anhalt boten. Denn die beiderseitigen Überlieferungen der Lehre Christi standen sich entgegen. Und während ja das Evangelium Matthäi Äusserungen des Herrn brachte, welche die Ebjoniten als Belege für ihre Behauptungen benutzten, wurde Paulus von ihnen anhaltend verleumdet und seine Schriften von ihnen verworfen. — Also eine *gebietweise* Einigung über die vorzutragende Lehre von Seiten der sich dazu berufen fühlenden Heidenchristen erschien durch die Umstände als geboten. Entgegen den Äusserungen der Judenchristen sollten die geängstigten unbeschnittenen Heidenchristen wegen ihres Seelenheils doch vollkommen beruhigt sein, wenn sie ihren geeinigten religiösen Führern vollständig vertrauten und *deren* Überlieferung der Lehre Christi als die richtige anerkannten. Hieraus ergab sich nun von selbst die Befolgung dessen, was die heidenchristlichen religiösen Führer als den Willen Christi verkündigten, was dann mit dem Gehorsam gegen sie ziemlich gleichbedeutend war. Ritschl, Altkathol. Kirche, 155/156. Baur, Kircheng. I, 85. 105/106.

Zwei Wege boten sich den vereinigten religiösen Führern der Heidenchristen dar, die sie bei der ferneren

Leitung ihrer unselbständigern Glaubensbrüder einschlagen konnten. Den einen hatten Christus und sein treuer Diener Paulus vorgezeichnet. Er führte dahin, alle Mittel aufzubieten, um die noch bestehende religiöse Unselbständigkeit der Glaubensbrüder allmählich zu beseitigen und sie zur Mithülfe an der Verteidigung christlicher Freiheit zu erziehen. Der andere Weg ging dagegen dahin, die bestehende religiöse Unselbständigkeit der Glaubensbrüder zu verewigen. In dem letzteren Falle war eine dauernde religiöse Beherrschung der Christen und ihre absichtliche Erziehung zur religiösen Unselbständigkeit das Ziel der religiösen Führer. Man benutzte also alsdann die *von Christus abgeleitete Macht*, um etwas durchzusetzen, *was dem deutlich verkündeten Willen Christi direkt widersprach. Damit verliess man aber* ***den*** *Weg, welcher es erlaubte, offen und ehrlich zu bleiben, und es wurde* ***der*** *Weg betreten, welcher in seinem weiteren Verfolg von selbst dazu* ***nötigte,*** *unwahr zu werden.*

Vgl. S. 216/218 der Theol. Zeitsch. 1896. Vgl. Löning, Verf. d. Urchrist. S. 89. Harnack, Dogmeng. II 40. 48. 84/85. 96. 105. 357/359. 415.

Durch die Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 verloren zwar die Ebjoniten den leitenden Mittelpunkt. Hierdurch und auch durch die überhaupt und insbesondere im Verhältnis zu den Judenchristen stets zunehmende Stärke der Heidenchristen wurde die Bedeutung der judenchristlichen Anfechtungen gegen sie bedeutend verringert. Den prinzipiellen Gegensatz hielten die ebjonitischen Judenchristen aber auch im Beginne des zweiten Jahrhunderts noch aufrecht; und auch zwischen den milder gestimmten Judenchristen und den Heidenchristen erhielt sich eine gewisse Scheidung. Hierzu trug wohl die Nachwirkung aus der Zeit bei, in welcher den Spitzen der Heidenchristen die Abwehr gegen die Angriffe der judenchristlichen Gesetzeseiferer aufgenötigt worden war. Ob diese Spitzen damals schon meist Bischöfe genannt worden sind, oder nicht, ist nicht erheblich; wichtig dagegen ist dies, dass sie schon vorher gezwungen worden waren, zur Abwehr gegen den Ansturm der Judenchristen sich zu verbinden und somit eine Kampfgenossenschaft zu bilden, die nun, nachdem die Gegenpartei die schwächere geworden war, zum Angriff bereit stand.

Vgl. Ritschl, Altkath. K. 253. Löning, 50/51.

Es ist begreiflich, dass die von den Ebjoniten gegen die unbeschnittenen Heidenchristen prophezeite Verdammung bei den Letztern eine starke Gereiztheit und damit

auch die Neigung hervorgerufen hat, die Verdammung auf die Seite zurückzuschleudern, von der sie ausgegangen war. Und der so hervorgerufenen Neigung folgte dann späterhin auch die entsprechende Tat. Ihr musste aber vorhergehen, dass die heidenchristlichen Gebiete, in denen die religiösen Führer durch die Angriffe der Judenchristen bereits zur Verständigung genötigt worden waren, einen leitenden Mittelpunkt fanden, dessen Anerkennung *zunächst allerdings nur eine freiwillige* sein konnte. *Kam aber überhaupt ein solcher Mittelpunkt in Frage, so war als solcher Rom, die Hauptstadt und das Centrum des Reiches, von selbst gegeben.* Diesem Verhältnisse entspricht es nun einerseits, dass die römische Gemeinde gegen Ende des ersten Jahrhunderts einen ermahnenden Brief an die Gemeinde zu Corinth richtete, wie anderseits, dass im ganzen zweiten Jahrhundert der Einfluss des römischen Bischofs noch nicht hinreichte, um in der Passahfeier eine Einigung zu erzielen.

Vgl. Neumann, röm. Staat u. allg. K., 62/64.

Baur, Kircheng. I, 156 u. f.
Hefele, Conziliengesch. I, 297/302.

Dagegen reichte die allmählich unter dem römischen Primate sich vollziehende Einigung der heidenchristlichen religiösen Führer im zweiten Jahrhundert wohl dazu hin, um erst die Ebjoniten und etwas später auch die übrigen Judenchristen aus der von ihnen geleiteten „Einen Kirche", die allein als die wahre christliche Kirche Geltung haben sollte, auszuschliessen. Die so sich bildende katholische Kirche erklärte aber hiermit einen Standpunkt als häretisch, den die Urapostel selbst eingenommen hatten. Da aber nach Ansicht der „Kirche" fortgesetzte Häresie den Verlust der Seligkeit zur Folge hat, so war damit die Ankündigung der Verdammung, welche von Judenchristen früher den unbeschnittenen Heidenchristen gegenüber ausgesprochen worden war, nun von diesen jenen gegenüber geltend gemacht worden. Wir dürfen es indes wohl als gewiss annehmen, dass durch derartige Prophezeiungen das Urteil Gottes über das Schicksal der Menschen im jenseitigen Leben nicht beeinflusst wird.

Ritschl, Altkath. K. 253/257.
Baur, Kircheng. I, 173/174.

Wie wir sahen, war mit der christlichen Religion schon bald nach dem Tode ihres Stifters die Gefahr verbunden, dass der Kampf für die Erhaltung ihrer Reinheit und der christlichen Freiheit immer wieder gegen eine mächtige Partei zu führen und dass er mit wiederholten Niederlagen der Verteidiger christlicher Freiheit verbunden sein werde.

Vgl. Gal. II, 4/5. mit Apostelg. XV, 5. XXI, 18. bis Ende.
Vgl. auch Apostelg. XIII, 43. 49. bis XIV, 19.

Zwei Momente von fundamentaler Bedeutung enthielt das Christentum.

Es ist im III. Abschnitt dieser Abhandlung zunächst erwähnt worden, dass die besonders intime Verbindung zwischen Christus und Gott für uns Christen wohl als eine unumstössliche Gewissheit feststeht, dass aber das nähere Verhältnis dieser Verbindung für uns im diesseitigen Leben mit dem Schleier des Geheimnisses umhüllt bleibt. In gleicher Weise steht die Vermittelung zwischen den Menschen und ihrem Gott und Vater durch Christus — und speziell dessen Vermittelung zur Vergebung ihrer Sünden — für die Christen zwar als unumstössliche Gewissheit fest, aber auch hinsichtlich dieses Verhältnisses bleibt unsere Erkenntnis unzureichend und ist durch das volle Vertrauen auf Christi unendliche Liebe, die über menschliches Ermessen hinausgeht, zu ergänzen.

Hiemit ist das *eine* Moment des Christentums von fundamentaler Bedeutung bezeichnet.

Das *andere* fundamentale Moment des Christentums besteht *in der Befreiung der Gläubigen von jeder religiösen Beherrschung, die auf Überlieferung beruht.* Und über dieses fundamentale Moment des Christentums besteht, wie wir gleichfalls im III. Abschnitte dieser Abhandlung bereits sahen, *volle Klarheit.* Dennoch zeigt das praktische Leben eine Hauptschwierigkeit gerade für die Aufrechterhaltung *dieses* Momentes des Christentums. Denn nur durch mündliche oder schriftliche Überlieferung kann das Christentum sowohl in einer lebenden Generation weiter verbreitet, als auch von dieser auf die nachfolgenden Generationen übertragen werden. Und nun ergab es sich schon bei der weitern Verbreitung der christlichen Religion in der bei und nach dem Tode Christi lebenden Generation, dass die erwähnte Unklarheit, die jenem ersten wichtigen Momente des Christentums anhaftet, von den Ebjoniten zu dem Versuche benutzt wurde, das zweite klare fundamentale Moment des Christentums aufzuheben und die Heidenchristen den alten mosaischen Überlieferungen zu unterwerfen. Um gegen dieses Unterfangen die volle religiöse Freiheit der Heidenchristen zu verteidigen, bedurfte es der gewaltigen Kraft des Paulus, der nach dem Beispiele Christi in unzweideutiger Weise das ganze Gesetz und die Propheten durch die freie Befolgung der Gebote der Liebe für erfüllt

Vergl. S. 215/218 d. theol. Zeitschr. 1896.

Gal. V, 3.

Matth. VII. 12. XXII. 37/40. Römer XIII, 8/9. I. Cor. VIII. 8/13.

erklärte. Wir sahen aber, dass die Gegner des Paulus ihn selbst bei Seite geschafft, dagegen aber *ihrer* Anschauung — die sie dabei sogar als Verkündigung Christi ausgaben — die Aufnahme in das neue Testament verschafft haben; dass ferner nach des Paulus Tode nur eine gebieteweise Einigung der religiösen Führer die unselbständigen Heidenchristen gegen die Reizungen der Ebjoniten zu schützen vermochte. Wir sahen dann weiter, dass eine solche Einigung die religiösen Führer in die Versuchung brachte, aus Verteidigern der christlichen Freiheit deren Gegner zu werden, und dass sie schliesslich dieser Versuchung unterlagen. Mit dem Übergange der heidenchristlichen religiösen Führer von der Defensive gegen die Ebjoniten zur Offensive gegen die Judenchristen vollzog sich auch ihr Übergang von der *Verteidigung des zweiten* und klaren *fundamentalen Teiles des Christentums zum Angriff gegen ihn.* Die Defensive dauerte nur so lange, als die heidenchristlichen Führer sich zur Beruhigung ihrer unselbständigen Mitchristen auf die Versicherung beschränkten, dass *ohne Beschneidung* sie ***auch*** selig würden, wenn sie *dem* Christentume, welches ihnen die geeinigten Führer überlieferten, entsprächen. Es blieb *damit* immer noch die spätere Erziehung zur religiösen Selbständigkeit und die religiöse Unabhängigkeit der anders denkenden Christenheit unangetastet. Es war damit also noch nicht die Absicht ausgesprochen, das *erste* fundamentale Moment des Christentums zu benutzen, um durch dieses das *zweite* aufzuheben. Gal. II, 4/5. V, 1. 6. 13/14.

Dies geschah aber, als der unter dem Primate des römischen Bischofs vereinigte grosse heidenchristliche Bischofsbund sich nicht mehr darauf beschränkte, den unselbständigen Mitchristen zu verkünden, dass ***auch*** *die* selig werden, welche dem *durch ihn überlieferten Christentume entsprechen, sondern* nun zu der Verkündigung überging, dass ***nur*** *diejenigen*, welche es tun, selig werden können. Durch die damit verbundene Ausschliessung der Judenchristen wurde nun auch gegen diese die Offensive ergriffen. Damit war die Absicht der religiösen Beherrschung der Christenheit durch die Überlieferung, welche der heidenchristliche Bischofsbund ausbildete, ausgesprochen und von diesem Bunde soweit möglich zur Geltung gebracht.

Die ebjonitische Partei hörte auf, als offensiver Gegner

des zweiten fundamentalen Momentes des Christentums gefährlich zu sein. Aber sie hatte doch die Veranlassung dazu gegeben, dass gegen ihre Angriffe sich Vereinigungen der religiösen heidenchristlichen Führer bilden mussten, was anfangs nur gebietweise geschehen sein kann. Und wenn auch diese Vereinigungen zuerst ganz gewiss nur *zur Verteidigung der christlichen Freiheit* geschlossen wurden, so stand doch nun infolge davon als ein weit mächtigerer Gegner des zweiten fundamentalen Teiles des Christentums der unter dem römischen Primate vereinigte grosse heidenchristliche Bischofsbund oder „die katholische Kirche" da. Soweit dieser grosse Bischofsbund es durchsetzte, als ausschliesslicher Repräsentant der massgebenden religiösen Überlieferung zu gelten, schaffte er sich in der Christenheit eine Stellung, wie sie einst in der Heidenwelt die Überlieferer der heidnischen Kulte gewonnen und meist zu ihren Gunsten ausgebeutet hatten. Auch wurde seine Stellung derjenigen ähnlich, welche die jüdischen Hierarchen, die schliesslich durch die von Christus so scharf verurteilten Pharisäer und Schriftgelehrten repräsentirt wurden, in ihrem Volke erlangt hatten.

Vgl. Baur, Kircheng. I, 106/107.

Mit der Ausschliessung der Judenchristen und der Verkündigung, dass *nur* derjenige selig werden könne, welcher sich durch den Gehorsam gegen den Bund die Zugehörigkeit zur „Kirche" erhalte, bewegte sich der grosse heidenchristliche Bischofsbund auf dem S. 74 bezeichneten Wege. Dieser führte in der weitern Verfolgung dahin, die Erziehung zu religiöser Selbständigkeit auszuschliessen, die religiöse Selbständigkeit der andersdenkenden Christen zu bekämpfen und das erste geheimnisvolle fundamentale Moment des Christentums zu missbrauchen, um dessen zweites klares fundamentales Moment möglichst zu beseitigen.

Hierdurch war aber im Machtbereiche des heidenchristlichen Bischofsbundes die allmählich immer weitergehende Zurücksetzung des von Jesus und den Aposteln gelehrten Christentums, sowie die Bildung einer neuen Religion durch die römisch-katholische Kirche entschieden. Denn nicht nur hatte diese, wie bereits bemerkt, den Standpunkt als häretisch bezeichnet, den die Urapostel eingenommen hatten, sondern die katholische Kirche wich auch vollständig von dem Verhalten des Apostels Paulus

ab. Obgleich von den Jerusalemer gesetzeseifrigen Judenchristen in der hässlichsten Weise angegriffen und in seinen idealen Bestrebungen gehindert, suchte Paulus doch nach Römer XII, 21 das Böse mit dem Guten zu überwinden. Er veranstaltete die Sammlungen der heidenchristlichen Gemeinden für die Gemeinde zu Jerusalem, betätigte dadurch die Anerkennung der Glaubensgemeinschaft und handelte so gemäss Gal. VI, 10, wo es heisst: Lasst uns das Gute tun gegen Jedermann, am meisten aber gegen die Genossen des Glaubens.

Vgl. auch Römer IX, 3. XI, 25/28. I. Cor. XVI, 1/4.

Dazu, dass sich die katholische Kirche von dem Verhalten der Urapostel und des Apostels Paulus entfernte, trat nun noch der volle Widerspruch ihres Verhaltens gegen die Lehre Christi selbst hinzu.

Christus hat mit der Sicherheit, die seiner geistigen Grösse entsprach, vorhergesehen, dass auch über religiöse Fragen noch Meinungsverschiedenheiten in der Christenheit nach seinem Tode vorhanden sein würden. Indem er nach den Evangelien trotzdem im Angesichte des Todes sich mit der grössten Bestimmtheit als den *alleinigen* Meister und Lehrer der Gläubigen bezeichnete und den Jüngern wiederholt das Streben nach religiöser Beherrschung der Christenheit untersagte, hat er in unzweideutiger Weise erklärt, dass die religiöse Selbständigkeit der von seinen Jüngern unterrichteten Christen seinem Willen und Gebote entspreche.

Matth. VII. 15. XXIV, 24. Markus IX, 38/39 Vgl. auch I. Cor. XI, 19. Matth. XXIII, 8. u. 10. Matth. XX, 25/27. Markus IX, 34/42. X, 42/44 u. a.

Die in den Evangelien angeführten Verkündigungen des Heilandes, die das Streben nach religiöser Beherrschung der Gläubigen verbieten, dürfen wir aber mit Sicherheit als die richtige Überlieferung des Willens Christi ansehen. Denn in der menschlichen Natur liegt die Neigung, bei der Schlussredaktion eines Werkes immer *das* möglichst zur Geltung zu bringen, was der An- und Absicht des Redaktors dient, dagegen das Widersprechende möglichst verschwinden zu lassen. Die Schlussredaktion einiger Teile des neuen Testamentes (wie z. B. der Apostelgeschichte) und die endgiltige Zusammenstellung der Schriften dieses Testamentes haben aber erst stattgefunden, nachdem die katholische Kirche schon zu Einfluss in der Christenheit gelangt war und zugleich den Willen hatte, eine die Christenheit beherrschende religiöse Autorität zu bilden. Wir dürfen es also als sicher annehmen, dass die Stellen der Evangelien, nach denen Christus sich

gegen jedes derartige Vorhaben ausgesprochen hat, ächt sind und dass sie bei der Festsetzung des neuen Testamentes bereits zu verbreitet und bekannt waren, um beseitigt oder abgeschwächt werden zu können.

Jede selbständige Verbindung, die sich lebensfähig erhalten will, braucht ihre eigenen Gesetze und gibt sie sich. Also musste der als „katholische Kirche" auftretende heidenchristliche Bischofsbund auch so handeln.

Die *Art* der Gesetze, die von der „Kirche" ausgehen konnten, war aber durch die vorhergehende Entwickelung in nicht zu ändernder Weise gegeben. Gegen den deutlich kundgegebenen Willen Christi verstiess das Bestehen und somit auch die Fortentwicklung der nach der *Beherrschung* der Christenheit strebenden Kirche. Der Wille Christi bildete für sie also *nicht* die massgebende Norm. Dennoch konnten und wollten die Personen, welche die Kirche bildeten und leiteten, dies nur als Christen und im Namen Christi tun. *Denn auch sie* lebten und wirkten ja unter dem Eindruck der überwältigenden Macht, welche die in Christus verkörperte ideale Liebe anhaltend auf die Menschen ausgeübt hat, fortwährend ausübt und stets ausüben wird. Dieser Eindruck blieb also auch wohl bei den Leitern der „Kirche", *aber er wurde doch einem Enthusiasmus anderer Art untergeordnet.* Als Mitglied des die „Kirche" leitenden Bischofsbundes fühlte man sich im Dienste einer bereits recht einflussreichen Korporation, die ihren Angehörigen neben manchen materiellen Wohltaten auch einen gewissen moralischen Halt zu geben vermochte; seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts galt sie den römischen Heiden gegenüber meist als die Repräsentantin der christlichen Religion, und sie selbst gab sich auch dafür aus. Überdies braucht die „Kirche" für ihre religiöse Herrschaft den Glauben an das Jenseits, der erst durch das Christentum zu einer lebendigen Macht geworden war. Der Enthusiasmus der Bischöfe, welche die „Kirche" bildeten und leiteten, ging also dahin, *als Christen für die Ausdehnung der Macht der „Kirche" zu wirken,* und zwar sowohl nach aussen hin durch Ausbreitung des Christentums, wie nach innen durch vermehrte Unterwerfung der Gläubigen. Dieser Enthusiasmus begeisterte wohl; er wurde anfangs *aber doch gemindert durch den Widerspruch, den eine kühle Betrachtung zwischen dem*

Willen Christi und der Ausdehnung der Kirchenmacht über die Gläubigen heraus fand. Und so ergab sich denn als die nächste Aufgabe der enthusiastischen Leiter der „Kirche", diese offene Wunde zu beseitigen, so dass sie dadurch verleitet wurden, auf dem S. 74 bezeichneten Wege der Unwahrheit weiter zu gehen.

Da Christus selbst nichts Schriftliches hinterlassen hatte, so wurde einige Zeit hindurch seine Lehre nur durch die *mündliche* Überlieferung weiter verbreitet. Und diese blieb auch nach dem Erscheinen der Apostelbriefe und Evangelien für die zahlreichen Christen massgebend, welche des Lesens überhaupt unkundig waren oder die Sprachen nicht verstanden, in welchen die erwähnten Religionsschriften erschienen waren. Die mündliche Überlieferung ist aber biegsam und die bereits mächtige Kirche konnte sie mit einiger Vorsicht leicht so einrichten und lenken, dass sie ihrer Absicht am besten entsprach. Und wenn auch mit solcher Hülfe die „Kirche" auf ihrem Wege schon ein erhebliches Stück vorwärts gekommen war, so konnte ihr doch auf die Dauer nicht damit gedient sein, dass sie sich lediglich auf die von ihr leicht beeinflussbare *mündliche* Überlieferung zu stützen vermochte, da jedermann bei einigem Nachdenken einsieht, dass diese mancherlei Veränderlichkeiten unterworfen ist und deshalb keine Verlässlichkeit bietet.

Vergl. Th. Zahn, Gesch. d. Kanons I 42
Vgl. dieserhalb auch Prof. Wattenbach, deutsche Geschichtsquellen (1885) I, 35

Nun enthielten aber bekanntlich weder die Apostelbriefe noch die Evangelien eine Rechtfertigung für die religiöse Beherrschung der Gläubigen, sondern die Evangelien enthielten im Gegenteil mehrfache Verkündigungen Christi, die sie direkt untersagten. Die schriftliche Überlieferung des Christentums bedurfte deshalb für die Kirche einer Ergänzung, welche sich wenigstens zu einem Schein von Rechtfertigung für die von ihr durch eine geschickte Ausnutzung des Glaubens an die Unsterblichkeit angestrebte religiöse Beherrschung der Christenheit benutzen liess.

Vergl. S. 216/218 der Schweiz. theol. Zeitschrift 1896.

Wenn die judenchristlichen Gesetzeseiferer behaupteten, dass zur Seligkeit auch die Beschneidung erforderlich sei, und ihrer Anschauung im Ev. Matth. einen Platz verschafft hatten, so stand ihnen dabei wenigstens die alte jüdische Ueberlieferung von der Notwendigkeit der Beschneidung zur Seite. Und wenn auch diese Ueberlieferung durch die Lehren und das Leben Christi als

Vergl. Ritschl, altkath K. 34.

indirekt verworfen bezeichnet werden muss, so lag doch kein direkter Ausspruch Christi vor, welcher die Notwendigkeit der Beschneidung, die im Judentum niemals bestritten worden war, aufhob. Dagegen müssen wir bei näherer Prüfung annehmen, dass sich weder die Überlieferung von einer religiösen Beherrschung der Christenheit durch eine Korporation oder „Kirche", noch die Überlieferung von einer durch Christus den Aposteln verliehenen Kraft der Sündenvergebung und der Verdammung bis in die älteste Zeit der Christenheit zurückführen lässt.

Vergl. Apostelgesch. XV. 2. 6. 22. 28. XVI. 4.

Kapitel XV und XVI der Apostelgeschichte brachten wohl als die erste Ergänzung der schriftlichen Überlieferung eine Darstellung des sogenannten Apostelkonzils zu Jerusalem und seiner Folgen, aus welcher sich die Übereinstimmung aller Apostel zum Erlasse von Gesetzen, die für die ganze Christenheit verbindlich seien, ergeben sollte. Aber die viel frühere Überlieferung über das sogenannte Apostelkonzil und dessen Bedeutung für die Christenheit, welche der Brief des Paulus an die Galater bietet, gibt uns den authentischen Beleg dafür, dass die Berichte in Kapitel XV und XVI der Apostelgeschichte unrichtig sind, und einen indirekten Beweis hiefür enthalten auch die Corinther-Briefe. Und da es gerade jene Unrichtigkeiten sind, welche erst das sogenannte Apostelkonzil für die Ziele der Kirche überhaupt verwendbar machen, so ist wohl die Annahme berechtigt, dass jene Kapitel XV und XVI mit tendenziöser Absicht so verfasst wurden. Nach der Apostelgeschichte giebt es schon welche, die *verordnen*, dass Paulus und Barnabas zur Versammlung kommen, sie lässt die Versammlung über die Streitfrage *erkennen*, *notwendige Stücke auferlegen und den Paulus schicken*, und dann den Christen die *Verordnungen*, welche die Apostel und Ältesten zu Jerusalem beschlossen haben, *zur Befolgung* übergeben. Somit überliefert diese Darstellung der Apostelgeschichte bereits eine gesetzgebende und beherrschende Autorität, die aber den wiederholten Willensäusserungen Christi widerspricht. In den wesentlich ältern Briefen des Paulus wahrt dieser dagegen unter der Herrschaft Christi doch seine volle Unabhängigkeit von jeder durch Menschen repräsentierten religiösen Autorität und zugleich die Selbständigkeit der Christen, an die er schreibt, indem er nur das liebevolle, *freiwillige* Entgegenkommen der Gläubigen und die gleich-

Römer I, 7. 13. VIII, 12. 15/16. 29. XIV, 10/21. I. Cor. I, 1/2. VI 5 6. VII, 6/7. VIII, 8/13. X, 15. XI 3. XII 4-12. XIV 1/33. I. Cor. III 6. 17.

berechtigte *Bruderschaft der unterrichteten Christen* zur Bildung von Gemeinden anstrebt. Mit verschiedenen Gaben hat Gott freilich die Brüder ausgestattet und ihnen dadurch ihre Pflicht vorgezeichnet, aber das Haupt und der Beherrscher der Gemeinden sollte nach Paulus *immer nur Christus* sein und bleiben. Auch hat tatsächlich die Kirche später selbst die Verbindlichkeit der angeblich von allen Aposteln gebilligten Verordnungen des sogenannten Apostelkonzils abgelehnt. Auch verweist Paulus bei Meinungsverschiedenheiten nicht auf eine entscheidende Korporation oder Kirche, sondern lediglich auf Christus und Gott.

Gal. II 2/9. 11/14. III 15. V 1. 6. 13. 22. Eph. V 19/23. VI 10/24 u. a.

I Cor. III 4/11. 21/23.

Die zweite und wichtigste Ergänzung der schriftlichen Überlieferungen, deren die Kirche bedurfte, war aber *die,* aus welcher sie eine Berechtigung zu Versprechungen und Bedrohungen für das jenseitige Leben abzuleiten vermöchte. Da der Glaube an ein ewiges Leben mit dem Christentume unzertrennbar verbunden ist, so wird für den Christen, der im diesseitigen Leben dem Egoismus möglichst entsagen soll, das Schicksal im jenseitigen Leben nur zu leicht das Objekt, dem Alles zu opfern er sich nun durch seinen Egoismus verleiten lässt. Die Lehre, dass der Gehorsam gegen die „Kirche" und die Vergabungen für die „Kirche" im engsten Zusammenhange ständen mit dem Schicksal im jenseitigen Leben, machte fast jeden Christen, der an diese Lehre glaubte, zum gefügigen und freigebigen Diener des Bischofsbundes. Mit erstaunlicher Kühnheit leitet nun die „Kirche" wirklich eine ihr zustehende Berechtigung zur Vergebung von Belohnungen und zur Verkündigung von Strafen im jenseitigen Leben aus Matth. XVI,19, XVIII,18 und Joh. XX,23 ab.

Uns zeigt aber das Schweigen der Evangelisten Markus und Lukas, dass eine Überlieferung, wonach Christus den Jüngern die Vollmacht gab, für das jenseitige Leben zu binden und zu lösen, ihnen entweder ganz unbekannt war oder von ihnen für falsch gehalten wurde. Und ebenso wenig wie diese beiden Evangelien enthalten die Briefe der Urapostel irgend welche Erwähnung einer ihnen von Christus verliehenen Macht für das jenseitige Leben zu binden oder zu lösen, oder eines Gebrauches, den sie von einer solchen Macht gemacht hätten. Und

Vgl. Lucas I 3. VI 37 u. a.

doch nur sie wären diejenigen gewesen, an die Christus persönlich solche Vollmacht erteilt haben würde. [1])

Ein weiterer Beweis dafür, dass in der mündlichen Überlieferung der ersten Jahrzehnte der Christenheit eine von Christus dem Petrus und den andern Jüngern erteilte Vollmacht, für das jenseitige Leben zu binden und zu lösen, *nicht* enthalten war, liegt in dem Verhalten der Christen gegen Petrus. Denn es wären ihm die Judenchristen und Paulus wohl unmöglich so, wie es in der Apostelgeschichte und dem Galaterbrief geschildert wird, entgegengetreten, wenn sie in Petrus den Richter über ewiges Leben und ewige Verdammnis verehrt hätten. Auch hätte ein Mann wie Paulus niemals ein so treuer und eifriger Apostel des Christentums werden können, wenn die damalige Überlieferung dahin gegangen wäre, dass eine so wankelmütige und unvollkommene Persönlichkeit, als welche Petrus ihm nach dem Galaterbrief erschien, nach Christi Anordnung die Verfügung über das Seelenheil der Menschen besitze. Ferner würde wohl auch das nach Matth. XVI,19 und XVIII,18 berichtete Ausliefern des Seelenheils der Menschen an die Irrtümer und Stimmungen der Apostel allem Vertrauen zu Christus den Boden unter den Füssen weggezogen haben, denn unter diesen Aposteln befand sich doch auch ein Judas; und selbst der nach dem Evangelium Matthäi von

Apostelg. XI 1/18. Gal. II, 6. 11/16.

[1]) Der Apostel Paulus bleibt ja von vornherein von dem Kreise der Jünger, mit denen Christus persönlich verkehrt hat, ausgeschlossen. Auf ihn kann also auch nicht die Vollmacht bezogen werden, die Christus nach Matth. XVI, 19, XVIII, 18 und Joh. XX, 23 den *anwesenden* Jüngern erteilt hat. Da trotzdem einige in I. Cor. V, 3—5 und I. Tim. I, 20 eine Rückbeziehung des Paulus von Matth. XVIII, 18 und Joh. XX, 23 auf sich annehmen, so haben wir dies einer beiläufigen Betrachtung zu unterwerfen.

Zunächst ersehen wir aus dem Briefe des Paulus an die Galater mit voller Gewissheit, dass er alle Vollmacht, welche er sich als Apostel zuschrieb, *nicht* aus einer *indirekten* Übertragung von den oder durch die andern Apostel ableitete, sondern lediglich von der ihm direkt von Gott verliehenen Autorität.

Gal. I. 11/12. 15/19. II. 2. 6/9.

Wenn Paulus in den vorerwähnten Stellen oder in Gal. I 8—9 Ausdrücke gebraucht, die uns befremden, so bleibt wohl zunächst der Zusammenhang mit andern Stellen zu beachten. In I. Cor. V, 3—5 handelt es sich für Paulus wesentlich mit darum, dem zeitweilig in Sünde Verfallenen zu helfen: „damit der Geist (des Betreffenden) *selig* werde *am Tage des Herrn Jesu*". Im weitern sollte dann die Gemeinde in Corinth selbst bei sich Ordnung halten und selbst den Bösen hinweg tun. *Gott werde den richten,*

I. Cor. V 13.

Christus durch Lob und Tadel ausgezeichnete Petrus zeigte anhaltend Unvollkommenheit und Wankelmut. Überdies wäre es ja Christus klar gewesen, dass er mit der Verleihung der Macht, für das jenseitige Leben zu binden und zu lösen, auch das peinlichste religiöse Richteramt und die schlimmste geistliche Beherrschung über die Gläubigen eingeleitet hätte, während die manigfachen Aussprüche Christi nach *allen* Evangelien doch unzweideutig sagen, dass Christus beides nicht gewollt, ja dass er es insbesondere auch seinen Jüngern verboten hat.

Matth. XVI 17/19. 23. Matth. XXVI 33/35, 69/75. Markus XIV 66/72. Gal. II, 11/14.

Matth. VII 1/5. 12. XVIII 19/20 XX 25-27. XXIII 8/10. Marc. IX 34/41. X 42. 44. Luc. VI 37. XXII 25/26. Joh. VIII 32. XIII 13/17. XVIII 36 u. a.

Nach dem Vorstehenden dürfen wir es wohl als erwiesen betrachten, dass die in Matth. XVI, 19, XVIII, 18 und Joh. XX, 23 enthaltenen angeblichen Verkündigungen Christi weder wirklich von ihm ausgegangen sind, noch dass sie in der mündlichen Überlieferung der Christenheit in den ersten Jahrzehnten ihres Bestehens als Verkündigungen Christi bekannt waren.

Vergl. Harnack, Dogmeng. I 367/370

Wenn es aber schon, wie bereits früher erwähnt wurde, den gesetzeseifrigen Judenchristen möglich geworden war, ihre Anschauung im Evangelium des Matthäus als Verkündigung Christi vertreten zu sehen, so musste dies um so eher dem stärkern Bischofsbunde der Heidenchristen gelingen. Der Unterschied ist aber der, dass die Judenchristen dann später in der Christenheit die unterliegende Partei bildeten und dass deshalb der von

Matth. V 15/19. XXIII 2/3.

Matth. XVI 19. XVIII 18.

---

der draussen ist. Die Gemeinde zu Corinth wird im zweiten Briefe des Paulus an sie aber ferner ermahnt, dem *bereuenden* Sünder wieder mit Liebe entgegenzukommen. Und die Verurteilungen in Gal. I, 8—9 sind wohl nur aufzufassen als scharfe Gefühlsausdrücke des immer aufrichtigen und von den Gesetzeseiferern oft stark gereizten Paulus.

II. Cor. II, 5/8.

Ob die Timotheusbriefe wirklich von Paulus stammen, wird schon längst vielfach bezweifelt. Es heisst aber auch im ersten Timotheusbriefe, dass Christus *allein* der Mittler zwischen Gott und Menschen sei und dass er in die Welt gekommen sei, die Sünder selig zu machen. Aber selbst wenn uns auch die Sprechweise des Paulus in den erwähnten Stellen noch rätselhaft erschiene, so würde uns dies doch immer nicht zu der Annahme berechtigen, dass er *sich* die Befugnis zu einem Richteramt hätte aneignen wollen, das er nach *vielfachen* Anführungen in seinen Briefen *nur Gott und Christus* zuerkennt und zu dem ihm nach seinen wiederholten Äusserungen auch die nötigen Kenntnisse fehlten. Sehr deutlich spricht er namentlich in Röm. XIV, 12 seine Ansicht aus: „So wird nun *ein jeder von uns für sich selbst Gott* Rechenschaft geben."

Römer III 22/26. VIII 30/39 XIV 10-13. Eph. I 20/21. I. Cor. II 11. IV 5/6. XIII 9. Phil. III 12-13 u. a.

ihnen verbreiteten angeblichen Verkündigung Christi auch später von der siegenden Partei tatsächlich die Anerkennung versagt wurde, während der heidenchristliche Bischofsbund zu steigender Macht in der Christenheit gelangte, was dann die bleibende Anerkennung der vom Bischofsbunde verbreiteten angeblichen Verkündigung Christi zur Folge hatte. Überdies wurde dann mit deren Anerkennung im Machtbereiche des Bischofsbundes noch die *Auslegung* verbunden, die ihr der Bund in seinem Interesse zuteil werden liess. Denn eine erkünstelte Auslegung blieb immerhin noch erforderlich, da ja in den Evangelien Matth. und Joh. nur von einer Vollmacht, die den anwesenden Jüngern persönlich erteilt wurde, die Rede war, aber nicht von einer Übertragbarkeit dieser Vollmacht an Andere, wie dies auch von Tertullian mit Schärfe gegen den Papst und die katholische Kirche geltend gemacht wurde.

Vergl. Ritschl, altkath. Kirche 376/377.

Böhringer, Kirche Christi, I, erste Abt. 360/61.

Es musste sich aber auch in der heidenchristlichen Welt ein Widerstand dagegen erheben, dass der unter dem römischen Primate geeinigte Bischofsbund im ausschliesslichen Besitze der für die gesamte Christenheit massgebenden religiösen Überlieferung sei. Denn zu frisch war noch in der Christenheit die Erinnerung daran, wie wenig Christus, dem die Gläubigen ja nachfolgen sollten, durch die religiöse Überlieferung seine Handlungen hatte bestimmen lassen, wie sein Tod als ein Protest gegen diejenigen anzusehen ist, welche mit Hülfe der Überlieferung die religiöse Beherrschung der Mitbrüder ausübten, und wie eindringlich Christus die letztere nach den Evangelien seinen Jüngern verboten hatte. Es musste derzeit also noch bei vielen Christen die Ansicht vorwalten, es könne eine den Evangelien entsprechende Überlieferung des Christentums nur erfolgen, wenn die Überlieferer es durch Wort und Tat zeigten, dass sie keinerlei religiöse Beherrschung weder der durch sie Unterrichteten, noch der andern Christen beabsichtigten. Und auch die Briefe der Apostel und insbesondere die des Apostels Paulus waren nur in diesem Sinne aufzufassen. Es war denn auch der dem Paulinismus huldigende Marcion, der um die Mitte des zweiten Jahrhunderts mit zeitweise erheblichem Erfolge gegen die Beherrschung der Christenheit durch die sich damals fester organisirende Kirche ankämpfte. Und in diesem Sinne reihten sich ihm

Harnack, Dogmeng. I 289. 334.

Vergl. S. 215/18 der schweiz. theol. Zeitschrift 1896.

I. Petri V 3/5 und S. 82/83 dieses Heftes.

Harnack, Dogmeng. I 240/242 304/316. Baur, Kirchen-gesch. I. 79/80, 274.

die Gnostiker an. Da es dem Willen Christi entsprach, *nicht* nach der religiösen *Beherrschung* der Mitbrüder zu streben, so wurden der Papst und die katholischen Bischöfe dem Willen Christi untreu, indem sie darnach strebten, die grossen Mittel, welche ihre Vereinigung für sie verfügbar machte, zur Unterwerfung der Christenheit unter ihren Bund zu benutzen. Keine Sophistik, keine im Dienste der Kirche entfaltete Gewandtheit, Aufopferung und Nächstenliebe kann dies ändern. Alle guten Eigenschaften des Christen konnten entfaltet werden ohne dies antichristliche Streben. Wie Christus es vorher verkündet hatte, entstanden schon zur Zeit der Apostel in Samarien verschiedene neue Religionsstiftungen, die sich aller Wahrscheinlichkeit nach an das Auftreten Christi anlehnten; aber es veranlasste dies die Apostel *nicht* dazu, eine „Kirche" zur Beherrschung der Christenheit zu organisieren. Sie *konnten* es als Jünger Jesu *gar nicht versuchen wollen,* weil ihr Lehrer und Meister es ihnen klar und wiederholt verboten hatte. Überdies glaubten die Christen damals allgemein an die baldige Wiederkunft des Herrn.

Matth. XXIV 24. Harnack, Dogmengesch. I 207.

Harnack, Dogmengesch. I 119/120. Matth. XX 25/28. XXIII 8/10. Markus IX 34/42. X 42/44 u. a. Matth. XVI 28. Markus IX 1. Vgl. I. Thess. IV 17.

Wenn Marcion und die Gnostiker selbständig nach bestem Wissen und entsprechend ihrem Gewissen das Christentum zu verkündigen suchten, so befolgten sie in dieser Hinsicht nur das Beispiel, das Christus selbst, die Apostel und unter diesen insbesondere der Apostel Paulus ihnen gegeben hatten.

Wie bei allen Menschen, die durch einen Gesamtnamen bezeichnet werden, sich verschiedene Charaktere und Anschauungen zeigen, so war dies auch bei den Gnostikern der Fall. Laxere Auffassungen hinsichtlich der Bekenntnistreue, sowie irrige Meinungen sind wohl durch manche von ihnen vertreten worden. Wir dürfen bei alledem aber nicht vergessen, dass die Gnostiker und Marcioniten erst von der mit der Kaisermacht verbündeten römischen Kirche in bekannter Weise vollständig unterdrückt worden sind, und dass man den Religionsgemeinschaften, die so beseitigt wurden, eher Ungünstiges als Günstiges nachzusagen pflegt. Sicher ist es aber, dass es unter den Marcioniten und Gnostikern recht viele gab, denen das Christentum mit den grossen Ansprüchen, die es an den Menschen stellt, heiliger Ernst war. Für diese bestand das Christentum nicht in der

Neumann, röm. Staat und allg. Kirche 43. Vergl. Harnack, Dogmengesch. I, 201/2. 208. 220. 224.

Harnack, Dogmeng. I 213.-192. 196. 202.

Harnack, Dogmeng. I 195. 198. 200. 224. 230. 233/7.

Beobachtung äusserer Formen und in dem Bekenntnisse mit Worten, das auch der Heuchler leisten könne, sondern in dem Bekenntnisse durch Handlungen, durch eine Lebensführung, die dem Glauben an Christus entspräche. Und dazu gehörte auch, diesen Glauben bei Veranlassung standhaft vor den Behörden zu bekennen.

Neumann, röm. Staat u. allg. Kirche 41/42.

Auch die Zeit der Gnostiker zeigt uns wieder, dass bei Verschiedenheit religiöser Anschauungen doch die von Christus gebotene Verträglichkeit in der Christenheit bestehen bleiben kann, wenn nicht durch *Eine* engere religiöse Verbindung *die Unterwerfung der Andersgläubigen verlangt und mehr oder minder gewaltsam durchzusetzen versucht wird.* Sich wenig bekämpfend, vielmehr sich freundlich unterstützend gaben die Gnostiker in Einzelheiten verschiedenen religiösen Anschauungen Raum.

Harnack, Dogmengesch. I 197/99. 204/205.

Der Ernst und der Freimut, mit dem die verschiedenen gnostischen Systeme von ihren Urhebern vertreten wurden, spricht für ihre redliche Absicht, der Wahrheit und der Christenheit in ihrer Weise zu dienen. So lange bei solchem Gedankenaustausch es dem Urteile der Menschen mit voller Freiheit der Entscheidung anheim gestellt wird, den vorgetragenen Gründen beizustimmen oder nicht, bleibt die aufrichtige und wohlwollende Verträglichkeit möglich; auch ist dabei langes Festhalten an einem gläubig aufgenommenen Irrtume unwahrscheinlich, denn sobald und soweit der Fortschritt der menschlichen Erkenntnis es vermag, wird er alsdann den Irrtum beseitigen. Sowohl Christus nach den Evangelien, als auch der Apostel Paulus nach seinen Briefen zeigten soviel Vertrauen auf die Kraft der Wahrheit, dass sie jeden Zwang zu deren Verteidigung ausschlossen.

Joh. XII 47. I. Cor. X 15. XII 4/12 XIII 8/10. XIV 1/31. II. Cor. III 17 in Verbindung mit Joh. IV 23/24.

Nach andern Anschauungen musste freilich der nach religiöser Beherrschung der Christenheit strebende heidenchristliche Bischofsbund handeln. Und im Kampfe gegen die unter sich durch Systeme gespaltenen Gnostiker siegte schliesslich die zielbewusste „Kirche", die sich fortschreitend fester organisierte. Ihr unterlagen dann auch nach zäher Gegenwehr die Montanisten und die spätern Donatisten.

Je grösser aber die Majorität der Christen, die zur „katholischen Kirche" gehörten, erschien, desto unangenehmer wurde die Lage der Christen, die von der Kirche ausgeschlossen waren. Und so strebte diese nun in

kluger Weise nach der Vereinigung des Teiles der Christenheit, der sich ihrer religiösen Beherrschung nicht feindlich gegenüberstellte. Sie wurde dabei unterstützt durch die Vielen, die infolge ihrer geringen geistigen Entwickelung in Religionsangelegenheiten nichts sehnlicher wünschten, als ohne eigene grosse geistige Anstrengung von einer vermeintlich massgebenden Autorität sich in einer nicht zu bezweifelnden Weise zur Seligkeit leiten zu lassen. Grosse Umsicht seitens der Kirche blieb trotzdem immer erforderlich. Denn sobald der grosse geistliche heidenchristliche Bund angefangen hatte, sich als die „Kirche" zu gerieren, deren Lehren und Anordnungen man in *einheitlicher Weise* befolgen müsse, um selig zu werden, bildete jede Verschiedenheit der Gebräuche und jede religiöse Meinungsverschiedenheit für den Bund oder die „Kirche" eine Verlegenheit. Denn die Leiter der „Kirche" mussten stets suchen, die grosse Majorität der Christen auf ihrer Seite zu haben, und zu dem Ende, ehe sie ihre Entscheidung trafen, stets erwägen, welche Gebräuche und welche Meinungen wohl die meisten Anhänger finden würden, und welche dem Interesse der Kirche am besten dienten. Der Idealismus für die Wahrheit und Wahrhaftigkeit musste behufs *der Leitung der „Kirche"* den Künsten untergeordnet werden, welche bei der Verwaltung einer politischen Macht von Nutzen sind. Von den massgebenden Lehren Christi, Gesetz und Propheten vollständig in der Befolgung der Gebote der Liebe erfüllt zu sehen, die Gläubigen nicht zu beherrschen, einander als gleichberechtigte Brüder anzusehen, einander nicht zu richten und bei Erfüllung der Gebote der Liebe und Bereuung der Sünden im Glauben an Christus Gott und seiner Gnade voll zu vertrauen, hatte die Kirche sich ja losgelöst. War dies aber geschehen, so ergaben sich die weitern Folgen mit einer *Notwendigkeit*, an welcher *Nichts* auf Erden etwas zu ändern vermochte. Ist für die Korporation der „Kirche" nicht mehr der Wille Christi unbedingt massgebend, so wird für sie allein das Interesse der Korporation das Maassgebende, das heisst mit andern Worten: das Streben nach Macht und Reichtum der „Kirche". Als *allein* in *ihrer* Hand liegend, musste vor allen Dingen der Handel mit angeblichen und nach dem Interesse der Kirche willkürlich zu bemessenden Belohnungen und Bestrafungen

Vgl. Harnack Dogmengesch. I 275 284 336/337. 343/345 II 5/9. 38/40. 353/380. Vergl. Matth. V 43-44. VII 1/8. 12. XVIII 19/22. XX 25-27. XXII 37/40. XXIII 8/10. Marc. IX 34/42. X 42/45. Joh. III 16. 36. V 24. VI 47-48. VIII 51. XIII 35. XIV 6 XVII 2/3. Röm. II 1/4. III 22-25. VIII 15/18. 28-32. XIV 1/13. I. Cor. XIII 1/7. XIV 15/16. II. Cor. II 9. III 17. VII 15. Eph. IV 32. V 21. Gal. II 4/9. V 1. 6. 13/14. I. Tim. II 5. I. Joh. IV 18.

Böhringer, Kirche Christi. I, erste Abteil. 390. 417/418. 431/432. Hefele, Conzilieng. I 86 u. f. Otto Ritschl, Cyprian von Carthago, 91/106.

im jenseitigen Leben der Gläubigen geschildert werden. *Der Förderung dieser Anschauung* verdankt es auch wohl der leidenschaftliche und zeitweise unbotmässige Bischof Cyprian von Karthago, dass die „Kirche“ ihn trotzdem zu ihren Heiligen rechnet.

Sowohl das christliche Gefühl der Nächstenliebe, als auch der Egoismus, so weit er aufs jenseitige Leben übertragen wurde, bewogen nun die Reichen, der Kirche grosse Mittel zur Unterstützung der Armen und für andere kirchliche Zwecke zur Verfügung zu stellen. So stand die „Kirche“ als Disponentin über irdische und himmlische Schätze bald als eine Macht im Staate da. Cyprians buchförmige Zusammenfassung der Beschlüsse der Synode zu Carthago im Jahre 251, welche insbesondere die Grundsätze über die Behandlung der lapsi enthielt, könnte nach Hefeles Anschauung als ein erstes Pönitentialbuch gelten. Es diente mit dazu, das Fortschreiten der Kirche auf dem Wege einer gesetzgebenden Behörde zu zeigen.

Hefele, Conzilieng. I 86.

Marc. XII 17. Joh. XVIII 36. Römer XIII 1/2. 5. I. Petri II 13. Kant I 112/118. 234. 266. VI 339/344 405/407. Glogau, Hauptlehr. der Logik 169/170.

In idealer Weise hatte die Lehre Jesu sowohl das religiöse Verhältnis der einzelnen Christen wie auch das ihrer Vereinigungen zum Staate geregelt. Sie stellte die Religion unabhängig vom Staate hin, mithin auch befreit von den sämtlichen irrigen Überlieferungen, welche mit allen heidnischen Staatsreligionen verbunden waren. Indem Christus so die Religion von der Tyrannisierung und Verkümmerung durch den heidnischen Staat loslöste, knüpfte er wohl an die Offenbarung an, welche den Juden durch den Glauben an einen Gott zuteil geworden war, aber er befreite dabei den Monotheismus von den Schranken der Nationalität, in denen die jüdische Religion ihn gebunden hielt. Nach dem Vorbilde Christi sollten die Gläubigen die Religion als ein heiliges Kleinod der individuellen Freiheit zu bewahren suchen.

Vergl. v. Ranke, Weltgesch. III, erste Abt. 151 u. 164.

Dagegen sollte aber auch jede unberechtigte Beeinflussung des Staatswesens, das als eine von Gott verordnete Notwendigkeit zu achten ist, durch die Religion vermieden werden. Die christlichen Staatsbürger waren gegen die staatlichen Behörden durch ihre Religion zu dem weitgehendsten Gehorsam verpflichtet. Dieser Gehorsam fand nur in äussersten Fällen eine Grenze, wie z. B. bei dem Verlangen, im Kaiser und den heidnischen Göttern die wirkliche Gottheit zu verehren. Im Übrigen kann aber keine Religion den Staat weniger in der Er-

Marc. XII 17. Joh. XVIII 36. Römer XIII 1/6.

Vgl. Matth. XXII 21.

füllung seiner Aufgabe hindern, als die ursprüngliche Lehre Christi nach den Evangelien und den Apostelbriefen es tut. Verständige Kaiser, die für sich jede göttliche Verehrung ablehnten, konnten solcher christlichen Religion gegenüber unmöglich darauf beharren, eine als unwahr erkannte Staatsreligion mit blutigen Gewalttaten aufrecht erhalten zu wollen. Es zeigt uns denn auch das zeitweise Verhalten der römischen Kaiser und Behörden in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts deutlich die Neigung, von solchem Verfahren Abstand zu nehmen. Gefährliche Genossenschaften wollte man freilich im römischen Reiche aus politischen Gründen nicht dulden. Aber nach eingehender Prüfung des Verhaltens der Christen fasste Plinius unter Trajans Regierung schon die Möglichkeit ins Auge, dass ein angeklagter Christ, auch wenn er seinen Glauben nicht verleugnete, freigesprochen werden könne. Schon Kaiser Trajan wollte nicht, dass auf die Christen gefahndet würde; anonyme Anklageschriften sollten unberücksichtigt bleiben. Hadrian war *gegen die Angeber* der Christen feindlicher gesinnt als *gegen die Christen selbst.* Er scheint in einem Rescript sogar geäussert zu haben, dass die Christen erst dann gestraft werden sollten, wenn sie etwas gegen die oberste Gewalt der Römer unternähmen. Und dem Nachfolger Hadrians, Antonius Pius, blieb sogar eine gewisse Sympathie für den Idealismus der Christen nicht fremd.

Marc. XII 17. Joh. XVIII 36. Römer XIII 1/6 u. schweiz. theol. Zeitschr. 1896 S. 215/219. v. Ranke Weltgesch. III erste Abt. 89/90. 140/142. 146. 273/74. 291. 302. 313/15. 321/22. Neumann, röm. Staat u. allg. Kirche S. 11. Mommsen, röm. Gesch. II 424. III 543. 553/57. V 493. Vgl. Schneller, In alle Welt (1897) 28. 47.

Neumann, röm. Staat u. allg. Kirche S. 54 und 18/24. v. Ranke, Weltg. III, erste Abt. 321/24. Uhlhorn, Kampf des Christentums 235.

Ganz entgegengesetzt mussten aber kräftige und verständige Kaiser das Verhältnis des Christentums zum römischen Staate ansehen, als eine tendenziöse Überlieferung die christliche Religion derart umbildete, dass in ihr eine intolerante Kirchenherrschaft die Grundlage bildete. Es entspricht dem christlichen Geiste der Liebe und Friedfertigkeit, dass Christen und christliche Gemeinden, die verschiedene religiöse Anschauungen vertreten, friedlich nebeneinander bestehen sollen. Wir haben in Zürich dies Verhältnis auch tatsächlich vor Augen, soweit nicht die nach Unterdrückung aller von ihr unabhängigen religiösen Anschauungen strebende katholische Kirche einen Misston in diese Friedfertigkeit hineinträgt. Denn ein solcher Misston ist *immer* die *notwendige* Folge von jenem Streben nach Unterdrückung der abweichenden religiö en Anschauungen, und wenn es stärker auftritt, so verwandelt es den Misston in heftige Anfeindungen.

Vergl. Syllabus 15, 23. 24. 42. 57, 80. Harnack, Dogmeng. II 233/234.

Zuerst waren die Ebjoniten der Störenfried in der Christenheit; jetzt musste der Unfriede mit dem stärkern Hervortreten der nach Beherrschung strebenden katholischen Kirche wachsen. Da die Heiden dadurch das Schauspiel hatten, dass die Christen wohl die Liebe lehrten, aber die religiöse Feindschaft nährten, so musste dies der Hochachtung vor der christlichen Religion bei den Heiden sehr erheblichen Abbruch tun. Fiel diese aber weg, was konnte dann die römischen Kaiser und Behörden abhalten, gegen eine Kirche, die nach Beherrschung zahlreicher römischer Bürger und nach der Geltendmachung *ihrer* vom Staate unabhängigen Gesetze strebte, die *staatliche* Gesetzgebung und Oberhoheit mit aller Macht geltend zu machen.

Vergl. Löning, Gemeindeverf. des Urchristentums S. 97. Neumann, röm.Staat u. allg. Kirche S. 65.

Nach der Lehre der „Kirche" sollte die Christenheit den Bischöfen vollständig — noch mehr als den Staatsbeamten — gehorchen, während weiterhin die Bischöfe wieder den Erzbischöfen und Konzilien untergeben sein sollten. Anzuerkennen ist es nun zwar, dass bei den häufig sehr unerquicklichen Verhältnissen des römischen Reiches das Verhalten der Kirche sich für die Bevölkerung meist als ein recht nützliches und wohltuendes erwies. Aber eine notwendige Folge der so als Staat im Staate organisierten Kirche war es doch auch, dass dadurch gerade die besten und tatkräftigsten römischen Kaiser so lange zu unversöhnlichen Feinden der Kirche — und somit nach den damaligen Begriffen auch des Christentums — werden mussten, bis dann später der eine oder andere Kaiser in der Kirche einen politischen Verbündeten zu finden dachte. Es fand dann wohl ein tatsächliches, wenn auch kein formell abgeschlossenes, Bündnis zwischen den Repräsentanten der politischen und der kirchlichen Macht statt. Das bleibende prinzipielle Verhältnis wurde aber durch solche vorübergehende Parteifreundschaften nicht geändert. Der katholische heidenchristliche Bischofsbund lud die Schuld auf sich, die Verhältnisse derart zuzuspitzen, dass den Kaisern nur die Wahl blieb, entweder die christliche Religion im römischen Reiche mit aller Kraft zu bekämpfen oder die Staatshoheit preiszugeben und sie an die „Kirche" auszuliefern.

Vgl. u. a Böhringer Kirche Christi I, erste Abt. 14. 28. 390. 417/18. 431/32

Vergl. V. Schultze, Untergang d.griech.-röm.Heidentums 3/5. Neumann, röm.Staat u. allg. Kirche 54. 57. Schlosser, Weltg. (1846) IV 429/430.

Vergl. v. Ranke Weltg. III 334. 364 391. 395. 414/415 422. 451/452.

v. Ranke, Weltg. III, erste Abt. 364. 414 451/452.

Zu halten war aber die römische Staatsreligion auf die Dauer nicht. Denn während die Kaiser sie aus Staats-

rücksichten verteidigten, sagte doch manchem von ihnen die Vernunft, dass die Vielgötterei eigentlich dem Monotheismus weichen sollte. Besonders wirksam zeigte sich dieser Gedanke bei Constantius, dem Mitkaiser der Christenverfolger Diocletian und Galerius. Constantius übertrug die gleiche Gesinnung auf seinen Sohn, Kaiser Constantin. Von ihr geleitet, kapitulierte denn auch Constantin mit der Kirche. Tatsächlich lieferte er die Staatshoheit an die Kirche aus unter der Bedingung, dass ihn persönlich die Herrschaft der Kirche nicht drücke. Aber die sämtlichen Dekrete des Nicäer Konzils wurden von ihm bereits als Reichsgesetze und als göttliches Gebot verkündet und der Unterricht dem wachsenden Einflusse der Geistlichkeit preisgegeben, wodurch ihr das Mittel, um das selbständige Denken zurückzuhalten und die Staatshoheit noch weiter zu unterminieren, in die Hand gegeben wurde. Die Versuche der letztern, sich zu behaupten, zogen sich unter verschiedenen Kaisern noch bis gegen Ende des IV. Jahrhunderts hin, zu welcher Zeit dann durch Theodosius I. die Oberhoheit der Kirche zur vollen Anerkennung gelangte.

v. Ranke, Weltg. III, erste Abt. 491-513.519/529.535/545.

Hefele, Conzilieng. I 38. 48. Schlosser, Weltg. IV 467 und 469.

Vergl. Michel, Die römische Kirche, Halle 1889, S. 86/92.

Dafür, dass das Christentum allmählich im römischen Reiche einen leichtern Eingang gefunden hätte, wenn es ihn so, wie es der Verkündigung von Christus entspricht, und nicht als hierarchisch gegliederte, gesetzgebende und herrschsüchtige katholische Kirche gesucht hätte, spricht auch die rasche Verbreitung, welche die christliche Religion gegen Ende des dritten und im Laufe des vierten Jahrhunderts bei den Germanen gefunden hat. Dort war von keinem Judenchristentume, welches die Christen bei Verlust der Seligkeit den mosaischen Gesetzen und damit auch einer national-jüdischen Hierarchie unterwerfen wollte, mehr die Rede. Es fehlte also dort dieser Anstoss zu dem Bunde der religiösen Führer behufs Verteidigung gegen die ebjonitischen Herausforderungen. Ohne jedes Verdienst dieserhalb seitens der Germanen fiel damit bei ihnen diese im römischen Reiche so wirksam gewesene Veranlassung zur Versündigung gegen die Gebote Jesu durch das Streben nach religiöser Beherrschung der Gläubigen fort. Die Folge davon war, dass nach der Übertragung des neuen Testamentes ins Gothische es bald recht viele gute germanische Christen, auch wohl ein geordnetes Kirchen-

Michel, die römische Kirche 80/85.

wesen, aber keine sie beherrschende Kirche gab. Ganz ohne Verfolgung seitens der heidnischen Germanen konnten diese Bekehrungen zum Christentume freilich nicht stattfinden, aber diese Zeit der Verfolgungen war eine relativ kurze und die Zahl der Märtyrer eine relativ geringe.

Der im römischen Reiche entstehende und tobende Streit über die Wesensgleicheit Christi mit Gott liess die germanische christliche Welt kalt. Überhaupt gewann die römische Kirche keinen Einfluss auf die Germanen, der ihre geistige und religiöse Freiheit ertötet hätte. Es konnten also Staatshoheit, Wahrhaftigkeit und religiöser Friede in Ermangelung einer nach religiöser Beherrschung strebenden Kirche sich noch frei bei den christlichen Germanen entfalten. Ihr damaliges gutes Verhalten wurde denn auch von den römischen Feinden wiederholt anerkannt. Dagegen musste schon seit dem zweiten Jahrhundert und dann immerfort wieder über Unfriede und Verfall der Sitte dort von katholischen Schriftstellern geklagt werden, wo der Bischofsbund der römischen Kirche die Gläubigen beherrschte. Nach dem Verrate, den der Frankenkönig Chlodwig am Germanentum durch sein Bündnis mit der herrschsüchtigen römischen Kirche und ihrem Anhange zur Unterdrückung der religiösen Freiheit der Germanen begangen hatte, wurde freilich auch bei diesen alles anders.

Loening, Gemeindeverfassung des Urchristentums 97/98. Michel, die röm Kirche 100/103, 109. 118.125/128.132/144.

Je mehr aber die Mitglieder des Bischofsbundes sich im Besitze der Macht und des stets wachsenden Reichtums der Kirche fühlten, desto sorglicher suchten sie auch ihre Sonderstellung zu schützen und zu wahren. Zwischen den unter dem *Einen* Haupte, Lehrer und Meister, Christus, vereinigten Brüdern, die sämtlich als Kinder des *Einen* Vaters im Himmel zur religiösen Selbständigkeit und Freiheit erzogen werden sollten, suchten die Bischöfe in Ewigkeit währende religiöse Klassenunterschiede zu errichten. Die das Judenchristentum verurteilenden Bischöfe entnahmen dem Judentum die Trennung in Priester oder Geistliche und in Laien, welche Letztern der Beherrschung durch Erstere unterstehen sollten. Tertullian schrieb aber hierüber:

Vgl. II. Mose XXIX 1. 44. XXX 30 u. a. Ritschl, altkath. K. 361/62. 387 u. f. Schlosser, Weltg. IV 468/69. Böhringer, Kirche Christi I erste Abt. 361. Uhlhorn, Kampf des Christentums S. 320. I. Cor. XIV 26. 31.

„Nur das Ansehen der Kirche hat den Unterschied „zwischen Geistlichen und Laien gemacht. Wo kein „Kollegium der Geistlichen ist, teilst du das Abendmahl „aus und taufest und bist Priester für dich allein. Wo

„aber ihrer drei sind, ist die Kirche, wenn es auch nur „Laien sind; denn jeder lebt seines Glaubens und vor „Gott gilt kein Ansehen der Person."

Vgl. Gal. II, 6.

Der durch die Kirche zerrüttete Staat musste nach ihrem Willen und Vorteil seine Gesetze einrichten. Gewalttätigkeit gegen diejenigen, welche der „Kirche" nicht folgten, wurde die Regel. Und da das neue Testament die Berechtigung dazu nicht bot, so ging die Kirche auf das alte Testament zurück. Überhaupt zeigt das spätere Verbot der Kirche, die Bibel in der Muttersprache zu besitzen, wie fatal für sie immer noch das neue Testament blieb, obgleich die Schlussredaktion einiger Teile desselben bereits unter dem Einfluss der Kirche stattgefunden hatte, und die schliessliche Auswahl der Schriften, welche das neue Testament bilden sollten, von der Kirche getroffen worden war. Die älteste, vielseitig bekannte und deshalb weder zu ändernde noch zu beseitigende schriftliche Überlieferung der Lehre Christi blieben ja dennoch stets die Briefe des Apostels Paulus. Marcion verband ja bereits zehn paulinische Briefe mit dem nach seinem System bearbeiteten Lucas-Evangelium zu einer Sammlung christlicher heiliger Schriften.

V. Schultze, Gesch. des Untergangs des griech.-röm. Heidentums 16/22, 26. 39. 47/48. 160. 337/38. Böhringer, Kirche Christi I dritte Abt. 360 u. f. Hefele, Concilieng. V 875. 1023. VI 847.

Hefele, Concilieng. I 748/749. II 55

Zahn, Gesch. d. neutest Kanons I 265. 273/76 430/434. 613. 631/632.

Da aber der Bischofsbund seit Constantin I. das Unterrichtswesen leitete, so verbreitete er die Lehre, dass die katholischen Bischöfe durch ihre Tradition allein im Besitze der vollen und wahren Lehre Christi seien, und demnach *auch nur ihnen* oder der „Kirche" die für die Christenheit massgebende Auslegung der heiligen Schriften zustehe. Diese Lehre der bereits übermächtigen geistlichen Korporation, die überdies durch die weltliche Macht unterstützt wurde, ertötete jeden Widerspruch gegen die Lehren und Dogmen, die von dieser Korporation verkündet wurden. Nach ihrem Willen und Interesse die heiligen Schriften auslegend, konnte sie also die katholische Religion hin und her gestalten, wie es die Rücksicht auf die Mehrung von Reichtum und Macht der Korporation in Verbindung mit den jeweiligen innern Machtverhältnissen derselben, die mitunter wechselten, ergab. Eine natürliche Folge hiervon war es, dass die Schriften der Kirchenväter, die Beschlüsse der von der Kirche anerkannten Konzilien und die Dekretalen der Päpste zu den massgebenden Normen für die katholische Kirche erhoben wurden. Nominell blieben zwar Christus und

Syllabus Satz 21

Vergl. Hergenröther, Anti-Janus 167. Kath. Katech. der Erzdiöz. Köln 1879 S. 11/12.

Vergl. Janus 52/81. 101/205.

Vergl. Hefele, Conciliengesch. I 47/48 und den Conzilbeschluss v. J. 1870.

seine Apostel stets als massgebende Autorität bestehen. Tatsächlich erkannte aber die „Kirche" einige Jahrhunderte nach ihrem Bestehen nur *ihre eigene* und keine andere Autorität mehr an. Bei Streitfällen frug man kaum mehr, was haben Christus und die Apostel dieserhalb gelehrt, sondern wie haben die Konzilien und Päpste entschieden. Nun gab es aber gar verschiedene Entscheidungen der vereinigten Bischöfe und Päpste. Hieraus entstand für die Bischofspartei und den Papst, welche zu einer gegebenen Zeit im Besitze der Macht waren, die unangenehme Möglichkeit, durch frühere Konzilsbeschlüsse oder päpstliche Dekretalen bekämpft zu werden. Aber auch dieser Möglichkeit wurde durch die Lehre von der Unfehlbarkeit der „Kirche" vorgebeugt. Zweifelhaft blieben nur längere Zeit hindurch die Grenzen und die Formen, an welche die unfehlbaren Entscheidungen der Kirche gebunden sein sollten. Nach der Unfehlbarkeitslehre kann die Kirche in den gegebenen Grenzen nicht irren, sich also auch nicht widersprechen, da sie ja sonst in der einen oder der andern der sich widersprechenden Entscheidungen sich geirrt haben müsste. Wie die *letzte* Entscheidung ist, so *müssen* also auch die frühern gewesen sein. Nur diejenigen können nach dieser Lehre sich irren, welche einen Widerspruch in den Entscheidungen der Kirche finden; *sie müssen* sich gemäss der Unfehlbarkeitslehre selbst auch *dann* irren, wenn nach der gewöhnlichen Logik nicht der mindeste Zweifel über den vorhandenen Widerspruch besteht. Der menschlichen Vernunft bleibt nach dieser Lehre überhaupt nur übrig, sich *ohne jede* wirklich selbständige und freie Entscheidung *bedingungslos* der letzten von der Kirche in richtiger Form getroffenen Entscheidung zu unterwerfen.

Das Ergebnis des ersten Abschnittes zeigt uns aber, dass der katholischen Religion eben deshalb, weil sie zu diesem Resultate gelangt ist, der Charakter der göttlichen Offenbarung abgesprochen werden muss.

Auch hat Christus *deshalb* Anordnungen, die eine herrschende Kirche einleiten sollten, weder getroffen noch treffen können, weil er eine solche überhaupt nicht wollte.

Und da Christus diesen seinen Willen den Jüngern klar und wiederholt ausgesprochen hat, so können auch die Jünger Anordnungen für die Anbahnung einer die

Christenheit beherrschenden Kirche weder getroffen haben, noch haben treffen wollen. Von einer solchen war in ihren Briefen überhaupt nicht die Rede. Über die Mithülfe zur Bildung selbständiger christlicher Gemeinden hinaus hat sich demnach ihre organisatorische Tätigkeit nicht erstrecken können. Nur ganz freie und unabhängige heidenchristliche Gemeinden bestanden in der ersten Zeit der Christenheit. Alles Gegenteilige, was die katholische Kirche behauptet, ist also irrig. Auf der *Einen* irrigen Behauptung, welche eine die Christenheit beherrschende Korporation auf den Willen Christi und seiner Jünger zurückführt, *beruhen aber alle die willkürlichen Folgerungen, welche zu ihrer Rechtfertigung die katholische Kirche verkündet.* Willkürlich, auf Sonderinteressen beruhend und irrig ist es also, wenn sie sagt: *Da* Christus die herrschende Kirche gewollt und eingesetzt hat, so muss auch auf *sie* Christi Verheissung des heiligen Geistes bezogen werden. Wiederum willkürlich, auf Sonderinteressen beruhend und irrig ist die weitere Folgerung: *Da* Christus der „Kirche" den heiligen Geist verheissen und gesandt hat, so ist deshalb auch *sie* es, die von dem heiligen Geiste geleitet wird, und diese Leitung schützt sie gegen jeden Irrtum. Und wenn sie somit gegen den Irrtum geschützt sei, so sei auch *ihre* Überlieferung des Christentums und *ihre* Auslegung der heiligen Schriften die allein richtige. Willkürlich, auf Sonderinteresse beruhend und irrig sind deshalb auch die Befugnisse über Belohnungen und Bestrafungen im jenseitigen Leben, welche die Kirche sich zuschreibt. Alle Lehren und Verheissungen von Christus waren *nie* an eine von ihm angeordnete oder von ihm bereits organisierte Korporation, sondern an die *Personen* seiner Umgebung gerichtet, die *ein eigenes* Gewissen und Urteil haben und sich von diesem eigenen Gewissen sollten leiten lassen. In Übereinstimmung hiermit erzählt denn auch das zweite Kapitel der Apostelgeschichte, dass nach Mitteilung des heiligen Geistes dieser sich auf *Jeden* von ihnen herabgelassen habe. Und Christus hat nach dem Evangel. Lucas gesagt, dass der himmlische Vater *Jedem* den heiligen Geist geben werde, der ihn darum bittet. Die Kirche nimmt also keinen Anstand, ihre Unfehlbarkeit und Autorität auf eine Behauptung zu stützen, über deren Unwahrheit die Mitglieder im Ernste leicht hätten gewiss

Vgl. S. 86/87 dies. Heftes. Römer II 1/2. VIII 15/17. XIV 3/22. I. Cor. IV 16/17. V 13 X 23/33. XI 1. XII 5-12. XIV 31 etc. Harnack Dogmeng. I 183/184. 119/120 in Verbindung mit I 333/334. Vgl. v. Giesebrecht Kaiserg. I 46. Löning, Gemeindeverf. d. Urchristentums 16. 33. 35. 39. 42/43. 148. Neumann. röm.Staat und allg. Kirche 43/47. Uhlhorn, Kampf d. Christentums 320.

Syllabus Satz 21 u. 5.

Lucas XI 9/13.

sein können. Denn jeder Mensch hat nur zu häufig Gelegenheit, sich von seiner Fehlbarkeit zu überzeugen und leicht kann sich jeder sagen, dass, wenn nun mehrere Fehlbare in einer vielbestrittenen Frage zusammenstimmen, dies keine Garantie für die Unfehlbarkeit der Ansicht einer von ihnen gebildeten Majorität und selbst nicht ihrer gemeinsamen Ansicht im Falle der Einstimmigkeit bietet, sowie, dass eine göttliche Inspiration, *die man sich selbst beilegt*, die Gewähr für die Richtigkeit der eigenen Ansicht um gar nichts erhöht. Denn wenn die Vertreter der gegenteiligen Ansicht sich gleichfalls die göttliche Inspiration zuschrieben, so würden die Mitglieder der leitenden geistigen Korporation hierin auch nicht den geringsten Beweis für die Richtigkeit der gegnerischen Behauptung sehen. Den praktischen Beweis für die andauernde Fehlbarkeit der Bischöfe und ihrer Konzile haben auch alsbald die Konzilien geliefert, die im 2., 3. und 4. Jahrhundert über die Osterfeier, die Ketzertaufe und das Nicänum abgehalten wurden, obwohl bei ihnen auch der Einwirkung des heiligen Geistes wiederholt Erwähnung geschah; drastisch gestaltete sich der Beweis noch dadurch, dass die gleichen Bischöfe bei *verschiedenen* Konzilien über die *gleiche* Angelegenheit *auf dem frühern Konzil mitunter für die eine, und auf dem spätern für die andere* Ansicht stimmten.

Vergl. Hefele III 479/81 u. f. bis 387 mit III 407.

Hefele I 72/75. 173. 286/320. 89/105. 115-120 insb. 275. 519 20. 614/16. 625 u. ff. 630. 657/671.

Die Berechnung der Kirche, *dass ein weitverbreiteter Glaube* an ihre Autorität und Unfehlbarkeit infolge einer ihr speziell beschiedenen Leitung durch den heiligen Geist — *gleichviel ob dieser Glaube ein richtiger oder ein falscher sei — ihr die grösste Macht eintragen werde, war und bleibt aber richtig.*

Und dem Zusammenwirken der zahlreichen heidenchristlichen Bischöfe ist es wirklich gelungen, diesem Glauben eine weite Verbreitung zu verschaffen. Die Folgen des weitverbreiteten Glaubens an dies Luftgebilde bleiben aber immer verderblich. Sie sind imstande, jeden geistigen Fortschritt der Menschheit zu hemmen.

Syllabus 3/14. 22. 44/48.

Denn die geistige Freiheit ist abgeschnitten, sobald das Dogma durch die leitende bischöfliche Korporation als göttliche Offenbarung verkündigt wird, obgleich jedes derartige Dogma sich gerade dadurch sofort als direkt der göttlichen Offenbarung widersprechend erweist. Denn diese ist etwas sich *frei* durch Gottes Gnade *in dem*

Vergl. Baur Dogmengesch. I 52/53.

Individuum Ausbildendes und von diesen *geistig freien,* von Gott erleuchteten Menschen sich frei weiter Verbreitendes. Baur, Dogmengesch. I 50/51.

In der katholischen Christenheit lagen die Verhältnisse stets so, dass regelmässig *vor* der Proklamierung eines Dogmas die Korporationsmitglieder und Laien in der betreffenden Glaubensfrage *verschiedene* Anschauungen zu Tage gefördert und bis dahin festgehalten hatten. Hierdurch war aber jedesmal deutlich erwiesen, dass die betreffende Angelegenheit noch der weiteren Aufklärung bedurfte, also entweder derzeit noch nicht zu *einer bindenden Entscheidung* spruchreif war, oder dass eine solche *überhaupt* auf Erden nicht getroffen werden sollte. Vergl. Hefele: Conziliengesch. I 5, 73-749. II 1/899 u. a.

Es zeigen uns aber auch die Uneinigkeit der Bischöfe, die der Proklamierung der Dogmen immer vorhergegangen ist, und ebenso die von verschiedenen Konzilien verfassten, sich widersprechenden Beschlüsse, dass die Behauptung der leitenden Korporation, sie besitze eine in ihrem Schosse treu bewahrte alte, unveränderte und ihr speziell anvertraute Tradition oder Offenbarung, an und für sich eine Unwahrheit ist. Wie sehr insbesondere in früherer Zeit von den Bischöfen selbst der Inhalt des Dogmas vom Jahr 1870 für unwahr gehalten wurde, und wie erheblich die Neuerung ist, die dadurch in die Tradition der Kirche gebracht wurde, zeigt mehrfach die Konziliengeschichte. Zahlreich besuchte Konzilien haben wiederholt die Päpste für irrende Ketzer oder Verbrecher erklärt und einigemal haben sie deshalb entweder selbst die Päpste abgesetzt, oder aber deren Absetzung mit Erfolg beim Kaiser beantragt. Vergl. insb. Schreiben des Kaisers Constantin d. Gr. Hefele I 248 u. Beschlüsse der Bischöfe I 115. 630. 653. 657-71 II 1/899 und Hefele IV 540/43. 582/92. und Conzilbeschlüsse von Pisa 1409, Constanz 1415 und 1417, Basel 1432 mit den Beschlüssen der Conzilien zu Florenz 1439 und Rom 1870. Vergl. auch die Äusserungdes Gregor von Nazianz über die Conzilien: Schlosser, Weltg. IV 471. Harnack, Dogmeng. I 10/14 292/294. II 6/7. 84/91.

Wohl ist die Grundlage, auf welche die Kirche die Lehre ihrer Unfehlbarkeit gründet, wie wir mehrfach sahen, eine unhaltbare; wohl ist also diese Lehre selbst, wie auch die angebliche Befugnis der Kirche, über Belohnungen und Strafen im jenseitigen Leben zu verfügen, ein von der Kirche in ihrem Interesse errichtetes Luftgebilde, aber der weitverbreitete Glaube daran bleibt deshalb nicht minder gefährlich. Ja, seine Folgen sind gerade deshalb noch verderblicher, weil die betreffende Lehre der Kirche ohne innere Wahrheit ist. Denn der Sieg der Wahrheit hätte ja das Erlöschen der auf das Luftgebilde gegründeten Macht der Kirche zur Vergl. Hefele, Conziliengesch. II, 807/8. 843 u. ff. I 12. III 263, 413 u. 439. III 384 u. 407. IV 342. 458/62 540. 585/87. 674/75. Vgl. Wessenberg, Conziliengesch. II 54/55. 153. 162. 322 338. 369.

Folge. Deshalb muss die bischöfliche Korporation, welche die „Kirche“ leitet, rücksichtslos Alles verfolgen, was zur Wiedererweckung und Verbreitung der zurückgedrängten Wahrheit beiträgt. Gar viele Tausende von Menschen, darunter viele der Besten, wie Huss und Gleichgesinnte, sind dem Feuertode im Interesse der Kirche überliefert worden. Selbst wissenschaftliche Anzweiflungen der Lehren der Kirche, wie die eines Galiläi, auf welchen doch die Fortschritte der Wissenschaft beruhen, waren ein genügender Grund, um den Verfolgungen der Kirche ausgesetzt zu sein. Und die Kirche macht kein Hehl daraus, dass sie heute wieder so handeln würde, wie sie es getan hat, wenn sie die gleiche Macht wieder erlangte, die sie besessen hat. Wenn nun auch der Staat möglichste Zurückhaltung in Gesetzen zu üben hat, die als Zwang in religiösen Angelegenheiten erscheinen können, so hat er anderseits aber in noch weit höherm Grade die Pflicht, das ihm ausschliesslich zustehende Recht der Gesetzgebung gegen jeden Eingriff von Religionsgemeinschaften zu wahren, und seinen Angehörigen Schutz gegen versuchte oder in Aussicht gestellte Vergewaltigung durch Religionsgemeinschaften zu gewähren. — Eine Hauptsorge des Staates muss es sein, zeitig durch den Unterricht der Jugend, sowie durch den Schutz der Erwachsenen gegen jede ausserstaatliche Zwangsgewalt und durch alle sonst erforderlichen Massregeln dafür zu sorgen, dass keine Religionsgemeinschaft in seinem Bereiche die Macht erreicht, theokratische Ansprüche mit Erfolg geltend zu machen. Denn wenn dies einer Religionsgemeinschaft gelingt, so benutzt sie alsbald die errungene Macht, um die heranwachsende Generation von Jugend auf in möglichst grosser Abhängigkeit von der geistlichen Korporation zu erziehen. Zunächst allerdings wohl nur in religiöser Beziehung. Das religiöse Gebiet ist aber dehnbar, und so wird nach und nach gestrebt, auch den Staat und seine Gesetzgebung dem massgebenden Einfluss der leitenden geistlichen Korporation oder der „Kirche“ zu unterwerfen. So ist im Mittelalter die „Kirche“ zur vollen Beherrschung der religiösen Erziehung und der staatlichen Gesetzgebung, sowie in grossem Umfang zur Beherrschung der weltlichen Fürsten gelangt.

Syllabus 23/24.

Vergl. J. Frohschammer, Das Recht der eigenen Überzeugung, S. 156 u. f.

In den Ansprüchen der katholischen Kirche liegt die massloseste Ausdehnung der Prätensionen der jüdi-

schen Hierarchie. Denn diese wollte doch nur *eine* Nation beherrschen und sie machte auch nur in dem jüdischen Staate eine kräftige weltliche Regierung unmöglich, während das ganze Streben der katholischen Hierarchie dahin geht, sich *alle* Fürsten und *alle* Völker zu unterwerfen. In allen Staaten aber, in denen dies der katholischen Kirche gelingt, wird die geistige Entwicklung und der Charakter der Bevölkerung, sowie die Gesetzgebung des Staates um so erheblicher geschädigt, je freier die Macht der Kirche sich entfalten kann.

Der Staat kann sich leicht und soll sich mit den religiös selbständigen christlichen Gemeinden und Christen vertragen, aber nicht mit einer nach der Beherrschung der Christenheit strebenden Kirche. Denn letztere sollte nach dem deutlich offenbarten Willen Christi gar nicht existiren und ein dauernder Friede zwischen ihr und dem selbständigen Staat ist eine Unmöglichkeit. Da dies aber der Fall ist, so ist es Sache jedes gesunden Staates, durch den unter seinem Schutze geführten *geistigen* Kampf gegen die katholische Kirche wenigstens jedem *gewaltsamen innern* Kampfe zwischen ihr und sich möglichst vorzubeugen. Nutzlos und sogar schädlich ist aber ein Kulturkampf, wie ihn Preussen in dem achten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts geführt hat. Die vermeintlich scharfen Waffen, welche intelligente Minister damals durch ihre Gesetze gegen die Kirche anzuwenden glaubten, erwiesen sich bald als stumpfe, weil andere Gesetze diejenigen als strafbar hinstellten, welche darlegten, wie unberechtigt die gesamten Ansprüche der Kirche und die Verkündigung ihrer Dogmen als göttliche Offenbarungen, und wie unwirksam ihre angeblichen Gnadenmittel für das jenseitige Leben seien. Durch letztere Gesetze machte der Staat die Anhänger der Kirche glauben, dass er selbst sich im Unrechte in seinem Kampfe gegen die Kirche fühle. Wenn der Staat nicht einerseits den ohne persönliche Gehässigkeiten geführten *geistigen* Kampf *für* die Wahrheit und damit auch für den Staat selber, und anderseits *gegen* die Kirche und ihre auf irrigen Voraussetzungen begründeten Ansprüche gesetzlich frei gibt und schützt, so schädigt er sich und die Menschheit in einer unberechenbaren Weise.

Und du, katholischer Priester oder Laie, der du auf dein Gewissen das Bild der in Christus verkörperten

OLBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

idealen Liebe frei möchtest wirken lassen, befreie dein Gewissen von den unberechtigten Fesseln einer irregeleiteten und irreleitenden Kirche oder geistlichen Korporation, die als solche selbst kein Gewissen (das nur die Individuen besitzen) hat, und die das christliche Vorbild und Gebot der Liebe nur insoweit wirken lässt, als es ihrem Interesse entspricht, das Gebot der Verfolgung und des Hasses aber an dessen Stelle setzt, wenn ihr Interesse es verlangt.

Vergl. Hefele, Conzilieng. V 742 u. f. 786. 787. 817. 870/874. 907. 920. 974. 979/981. 1020/1023. V. Schultze. Gesch. des Unterg. des gr.-r. Heident. 18/20. 338.

Wir haben in diesem Abschnitte es verfolgt,

Vgl. S. 72/73. *a*) wie im römischen Reiche die Veranlassung dazu gegeben wurde, dass die religiösen Führer der Heidenchristen zu Vereinigungen gelangten, um ihren geängstigten, unselbständigen Glaubensbrüdern die nötige Beruhigung über ihr Seelenheil zu gewähren;

S. 73/74. *b*) welcher Versuchung die religiösen Führer hierdurch ausgesetzt wurden;

S. 75/81. *c*) wie die grössere Vereinigung der heidenchristlichen Bischöfe unter dem römischen Primate dieser Versuchung nachgegeben und die nie erlöschende Kraft der in Christus verkörperten idealen Liebe dazu benutzt hat, um *eine Beherrschung* der Christenheit durch den heidenchristlichen Bischofsbund oder die „Kirche" zu erstreben, obgleich dies dem deutlich verkündeten Willen Christi direkt widerspricht;

S. 74 u. 81/86. *d*) wie dies Verhalten den Bischofsbund dazu nötigte, unwahr zu werden und die Schriften des neuen Testamentes so zu gestalten, dass wenigstens der Schein einer Berechtigung zur Beherrschung der Christenheit durch den Bischofsbund sich aus ihnen entnehmen liess;

S. 86/94. *e*) wie es dem Bischofsbunde gelang, seine Beherrschung der Christenheit im römischen Reiche durchzusetzen und auch den dadurch verlängerten Widerstand der römischen Kaiser gegen das Christentum schliesslich doch zu überwinden, und wie er so zuerst die höchste Macht in der römischen und dann mit Hülfe der Franken auch in der germanischen Welt erlangte;

S. 99/101. *f*) wie der Kampf für die Wahrheit und den Staat gegen deren Beeinträchtigung durch die katholische Kirche zu führen sein dürfte.

Nachwort.

Es erübrigt noch, des erst nach dem Entstehen der katholischen Kirche aufgetretenen Mohammedanismus zu gedenken. Denn auch er ist monotheistisch; er stützt sich gleich dem Juden- und Christentum auf Verkündigungen, die als göttliche Offenbarungen ausgegeben worden sind, und auch er vermochte eine weltgeschichtliche Bedeutung zu erlangen. Da aber der Mohammedanismus alsbald blinde Unterwerfung forderte und jede freie und selbständige Prüfung und Entscheidung ausschloss, so enthält er nach dem Ergebnis des ersten Abschnittes auch in sich selbst den Beweis dafür, dass der angebliche Charakter der göttlichen Offenbarung ihm in Wirklichkeit abgesprochen werden muss.

Vgl. Thiele-Weber, Komp. d. Religionsg. 106/116.

Der Mohammedanismus und die katholische Kirche stimmen sowohl in *dem Bestreben nach Unterdrückung der Andersgläubigen* überein, wie auch darin, dies Bestreben, sowohl örtlich wie zeitlich, soweit zurücktreten zu lassen, als die gegebenen Verhältnisse es notwendig machen oder zweckmässig erscheinen lassen. Beide schreiben auch Christus eine göttliche Mission zu. Über Christus stellt jedoch der Islam den Mohammed. Da nun dieser selbst in Verbindung mit der Religion Gewaltsamkeit ausübte und billigte, so ist diese dadurch für den Islam alsbald etwas Naturgemässes geworden. Dagegen missbrauchte die katholische Kirche *das nur auf die Liebe gegründete religiöse Erlösungswerk Christi* — der stets Gott gehorchend, auch der Gewaltsamkeit nur die Liebe entgegensetzte — um es *mit der später eigenmächtig ausgebildeten Religion der katholischen Kirche als identisch hinzustellen.* Dies machte wohl die Darlegung der geschichtlichen Entwickelung des Katholizismus erforderlich. Beim Islam fällt aber dieser Grund zu einer eingehenden Besprechung fort, da bei ihm Gewaltsamkeit von vornherein mit der Religion verbunden war. Und da das Blutvergiessen, das der Islam wiederum als direkte oder indirekte Folge der Verkündigungen von angeblichen göttlichen Offenbarungen veranlasst hat, von der Geschichtschreibung längst in ausreichendem Maasse in ihren Tafeln aufgezeichnet worden ist, so kann diese Abhandlung geschlossen werden.

Vergl Syllabus Satz 15. 21. 23. 24. 77. 78.

Matth. XXII 36/40. XXVI 39/42. 52/53. Lucas XXIII 34 u. a.

Charles Secrétan, der Philosoph der Freiheit.

19. Januar 1815 bis 21. Januar 1895.

Von Eduard Platzhoff in Chexbres.

(Schluss.)

Hat aber die Bewegung die Vernunft zur Ursache, sollte dann nicht diese Vernunft das Produkt einer gewollten Zweckmässigkeit sein? Hat nicht die Annahme eines intelligenten Wesens als Quelle und Norm des unseren die grösste Wahrscheinlichkeit für sich? Man täusche sich nicht über die Bedeutung, die *Secrétan* diesem doppelten Verbindungsgliede zwischen Theologie und Philosophie beimisst; von objektiver Beweiskraft kann hier keine Rede sein. Seine Absicht ist erreicht, wenn sein Erklärungsversuch der Welt gegnerische Anschauungen an Wahrscheinlichkeit übertrifft, wenn er durch umfassende Berücksichtigung des Gegebenen als logische Konsequenz seiner Prinzipien befriedigen kann: man beachte, wie deutlich hier wieder seine Auffassung von Wesen und Aufgabe der Philosophie hervortritt.

Das wissenschaftliche Denken kann den Anfang des Alls nicht erreichen; gleichwohl lässt uns die Beobachtung des die Individuen beherrschenden Kausalgesetzes nach einer analogen Kausierung der Gattung fragen. *Secrétan* baut dabei auf *Descartes* notwendig existirendes Prinzip der Notwendigkeit, wie er überhaupt sich die Gottesbeweise bei seiner Argumentation zu Nutzen macht, ohne einem einzigen mehr als den Wert der Wahrscheinlichkeit zuzuerkennen. Der Wunsch, oder — ungefährlicher ausgedrückt — das innere Verlangen bleibt das sicherste Argument. Mit der Bestimmung göttlicher Eigenschaften wird wenig Zeit verloren; genug, wenn wir wissen, was Gott „für uns“ ist; mehr als Negationen menschlicher Begrenztheit bringt keine Spekulation hier zustande. An dem Göthe'schen „wir heissen euch hoffen“ muss es genug sein.

Wo aber liegen die Gründe, die diesen nächstliegenden Erklärungsversuch des Welträtsels so unbeliebt gemacht haben? Das *Böse* in der Welt schien jede Möglichkeit, in dieser Richtung die Lösung zu finden, illusorisch gemacht zu haben. Hat Gott das Böse gewollt? Oder warum hat er es zugelassen? Welchen Sinn hat das dadurch erzeugte Leiden? — Der deterministische *Atheismus* weiss uns nur von der notwendigen Unvollkommenheit der bestmöglichen Welt zu erzählen, ohne das „notwendig“ oder das „best-

möglich" durch mehr als ein Achselzucken erklären zu können. Der *Pantheismus* muss natürlich das Böse aus Gottes Güte ableiten. Der Versuch, diese Klippe durch eine Definition des Bösen als negatives Gute und einen Mangel des Seins zu umschiffen, scheitert an der Unmöglichkeit, den Masstab für den Seinsgrad eines Wesens zu finden. So bleibt die Frage bestehen und zerlegt sich a) in einen Einwand der Vernunft: wie kann Gott das Böse überhaupt zulassen? und b) in einen Einwand der Erfahrung: wie ist die mit seiner Herrschaft verbundene Ungerechtigkeit zu erklären?

a) Nur durch die Annahme einer Selbstbeschränkung Gottes dem Bösen gegenüber kommen wir zu der Möglichkeit eines Verständnisses Seine Allwissenheit begreift nicht ein Vorherwissen der zukünftigen Entschlüsse freier Individuen mit ein. Die wahre Freiheit zum Tun des Guten verlangt aber eine Alternative, eine Wahl zwischen Möglichkeiten, einen Willensentschluss. So ist das Böse die Folie des Guten, sein Schatten und sein Pendant; der so geschaffene Dualismus aber löst sich durch die schliessliche Zweckverfehlung des Bösen, das gegen seinen Willen stets das Gute schafft und seinen Zwecken dienen muss. So ist das Böse doch nur eine vorübergehende Macht, deren *momentane* Notwendigkeit für die Zwecke des Guten *Secrétan* allerdings konsequenterweise nicht bestreiten könnte; es lässt sich mit dem Stramin vergleichen, der nach Vollendung einer Leinen- oder Tuchstickerei wieder ausgezogen wird.

b) Der Solidaritätsgedanke scheint eine Lösung der zweiten Frage nur zu erschweren; hat nicht, wenn die Menschheit eine Einheit bildet, das vor unseren Tagen getane Böse nach dem Gesetz der Gewohnheit das Tun des Guten ungemein erschwert und eine unerträgliche Ungerechtigkeit geschaffen? Wäre der Mensch Selbstzweck, so liesse sich dieser Einwand nicht wiederlegen; als Glied eines Ganzen aber — und hier hilft die Solidaritätsidee wieder heraus — ist er mit Hilfe der ihn umgebenden Gemeinschaft imstande, die Reaktion im gegenteiligen Sinne zu wagen, die dann eine Wiederherstellung des Gleichgewichts im Lauf der Zeiten ermöglichen wird. Wie der Mensch diese Last des Bösen und den mit ihr verbundenen Schmerz als selbsterlebt empfindet, so schlägt sein Herz nicht minder bei der Freude des Nächsten und ist stolz auf das von ihm getane Gute. Die Definition von Gut als die Verwirklichung der eigenen Natur d. h. als Gehorsam unter Gottes Willen und die des Bösen als eigenwillige Absonderung von den Zielen der Gemeinschaft ergibt sich somit von selbst. Wie wichtig für die gedeihliche Entwickelung dieser Gemeinschaft die individuellen

Unterschiede sind, die nur durch diesen Erklärungsversuch ins rechte Licht treten, wie ausserordentlich hoch für die Entfaltung aller in dem Menschen schlummernden Keime gerade die Macht des *Leidens* taxirt werden muss, lässt sich kaum genug betonen. Eine Theodizee vom Standpunkt des Einzelnen aus gibt es allerdings nicht. Gerechtigkeit hat der Einzelne von seinem Nächsten, die Gemeinschaft von ihrem Gott, nicht aber der Einzelne von Gott zu fordern. So verträgt das Problem nur eine praktisch-sittliche Lösung. — Niemand war mehr bereit als *Secrétan*, das unzureichende gerade seiner Theodizeelehre einzusehen; wenige hatten aber auch wie er den Mut, den Schwierigkeiten zu trotzen und sich um jeden Preis die Bahn für weiteres Vordringen zu ebnen; denn es bleibt indertat noch viel zu tun. Das Vorhandensein des Bösen in der menschlichen Gemeinschaft und die seine Vernichtung befehlende Stimme des Gewissens weist auf einen Zwiespalt im Menschen hin, der ihm nicht von Anfang an innegewohnt haben kann, und den er mit einem einheitlichen Akt geschaffen haben muss; das kirchliche Dogma bezeichnet ihn als *Fall*. Aber auch der noch nicht vor die Selbstentscheidung gestellte Mensch kann nicht — ohne Zuhilfenahme des Pantheismus — von Ewigkeit hier gewesen sein und damit kommen wir zu der *Schöpfungsidee*. Eine Erschaffung des organisch vollkommenen Menschen — nur diesen zieht *Secrétan* in Betracht — aus Nichts ist weniger wahrscheinlich und ethisch anstössiger als der Versuch, sie als Pflanzung eines Keims zu begreifen, der sich in Freiheit zu entfalten hat. Ursprünglich jenseits von Gut und Böse — wie sich treffend der sogenannte Stand der Unschuld bezeichnen lässt, (dessen Jenseits jedoch *vor* dem Diesseits liegt, was zur Vermeidung eines anklingenden Missverständnisses gesagt sei) — muss der Mensch zur sittlichen Heiligung durch die Krisis der Trennung von Gott hindurch; der Fall kann entweder hier oder, wie *Secrétan* später wieder vorzog, vor der Schöpfung anzusetzen sein. Die Synthese von Schöpfung und Entwickelung, diesem Schlagwort des 19. Jahrhunderts, ist damit gefunden, denn diese setzt als Wachstum eines die verschiedenen Daseinsphasen zusammenhaltenden Keims notwendig jene voraus. Damit ist auch die Auffassung der Schöpfung als fortwährende Erzeugung, nicht als Fabrikation, gegeben und die Angliederung ihres religiösen Verständnisses (Schöpfer und Geschöpfe wie Vater und Kinder) ermöglicht.

Soweit redet *Secrétan* als Religionsphilosoph und gelangt mit seiner Fundamentirung der „natürlichen Religion“ bis zu den Toren jener Disziplin, die die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Religion zu ihrem ausschliesslichen Gegenstand hat. Seine wissenschaftliche Vielseitigkeit wie seine tiefen religiösen Bedürfnisse trieben

ihn auch zu einer Beschäftigung mit spezifisch *theologischen* Fragen, wobei er ja nur die Konsequenzen seiner Lehre auf das Nachbargebiet zu übertragen hatte.

Nicht unzutreffend hiess es in einem der zahlreichen Nekrologe, die Religion sei für *Secrétan* die Synthese von Freiheit und Solidarität; indertat ist hier eine Brücke geschlagen, die unseren Philosophen von der Betrachtung der empirischen Welt hinüber ins bessere Land führt. — Die Pflicht postulirt einen Gesetzgeber; der Mensch, der sie erfüllt, wendet sich ihm zu; aber mit welchem Teil seines Wesens knüpft er sich an das Prinzip seines Daseins? *Comte* erblickt in der geistigen Menschheitsentwickelung die Durchlaufung dreier Perioden, deren erste die somit als eine *Funktion des Geistes* behandelte Religion ist; *Schleiermacher* und seine Schüler bis zu *Matthew Arnold* sehen in der Religion ein *Gefühl;* die Theologie der Gegenwart findet in ihr wesentlich einen *Willensakt.* Für *Secrétan* ist sie die *Synthese* dieser drei Funktionen mit dem Primat des *Willens* und als solche ein neues *Leben;* jeden eine Beziehung zwischen dem Göttlichen und Menschlichen herstellenden Akt begreift sie in sich. Ihre Stellung zur Metaphysik und Ästhetik ist dadurch deutlich genug bestimmt. Jede einseitige Identifikation eines ihrer Elemente mit dem Ganzen — also etwa eine Gleichsetzung von Religion und Glaubenslehre — kann nur ihren Ruin herbeiführen; jeder der an die Willensfreiheit und somit an ein übernatürliches — nicht wunderbares! — Zustandekommen seiner Handlungen glaubt, gehört ihr an. Das Gebet als gemeinsamer Akt des Willens, Verstandes und Gefühls ist gleichzeitig ihr Mittelpunkt und ihr Symbol, ohne das sie nicht gedacht werden kann; seine direkte Erhörung ist als Walten unbekannter, die Lücken der Naturgesetze ausfüllender, nicht ihnen widersprechender Kräfte zu denken. Ein Vergleich der Religionen, den *Secrétan* aus Scheu vor persönlicher Inkompetenz und parteiischer Befangenheit ablehnen zu müssen glaubt, müsste die Gemeinschaft einer durch das Band der Liebe zu Gott geeinten Menschheit zum Kriterium der Vollkommenheit machen. — Er beschränkt sich also auf eine Wertung der *christlichen* Religion vom Standpunkt der Philosophie.

Die Ablehnung jeder Autorität, die sich nicht zu sittlicher Evidenz auswächst, bestimmt von vorneherein seine schon in la philosophie de la liberté präzisirte Stellung zur heiligen Schrift und zum Dogma, dem er nur als Ausdruck einer sittlich-religiösen Tatsache Wert zugesteht. Die Lehre von Gott und dem Bösen wurde schon als allgemein-philosophisches Problem behandelt und wir kämen sofort zur *Christologie.* Der Begriff der metaphysischen Gottheit auf den Zimmermannssohn von Nazareth anzuwenden, der

die Menschen seine Brüder und Gott ihren Vater nannte, schien *Secrétan* unstatthaft: wer wie er in Jesu Leben und Leiden eine *sittliche* Tat erblicken will, darf ihn konsequenterweise keiner Bedingung des Menschseins entziehen. Christus ist ihm der ideale Menschentypus, der Mensch, „wie er sein soll", nach *Ernest Navilles* Definition, d. h. der vollkommen heilige, sittlich freie und im Kampf mit dem vorübergehend ihn anfechtenden Bösen obsiegende Mensch, an dessen Wunder er sich nie zu glauben scheute, ohne ihnen Heilsbedeutung zuerkennen. Das *Werk Christi* stellt sich ihm als die Einleitung einer neuen Weltperiode dar, — man vergleiche die ähnliche Fassung in seinem ersten Hauptwerk, — als eine Wiederherstellung des Kindschaftsverhältnisses der Menschen mit Gott. Christi „Opfer" ist nur ein Erstlingsdienst auf dem neueröffneten Felde der Liebe, eine Bewährung seiner Glaubenstreue, wie sie in jedem den Christennamen mit Ehren tragenden Jünger sich ähnlich wiederholen kann und soll. Während die Lehre von der Schöpfung und vom Fall schon als ausserchristliche Dogmen behandelt worden waren, vermied es *Secrétan,* in der *Unsterblichkeitslehre* etwas anderes als ein Postulat des *christlichen* Bewusstseins zu sehen. Mit offenem Blick für die Unmöglichkeit einer metaphysischen Beweisbarkeit oder Leugnung derselben wie für die Schwierigkeiten, die selbst ihre hypothetische Annahme bietet (Eudämonismus!), hält er doch den Glauben daran mit der Begründung fest, dass „die grosse Logik der Dinge" des Ewigkeitsgedankens nicht entbehren könne, dem mithin auch — *Secrétans* Glaube an die Harmonie von Denken und Sein zufolge — ein Reales entsprechen müsse. Jeder weitere Versuch, die Unsterblichkeit denkbar zu machen, muss notwendig ohnmächtig bleiben. — Andere Dogmen, wie das von der wunderbaren Geburt oder der Trinität konnte er sich ganz aufzugeben niemals entschliessen. Der Versuch, ihnen doch noch einige ethische Bedeutung abzugewinnen, entsprach dem lebhaften Bedürfnis, Fühlung mit der christlichen Gemeinschaft zu halten und die Kontinuität der Form solange zu bewahren, bis der anders kristallisirte religiöse Inhalt unter der Hülle eines neuen Dogmas Platz gefunden hatte. Dieses Bestreben sowohl, wie die ganze Tendenz zur Ethisirung des Dogmas begründet eine auffallende Verwandtschaft *Secrétans* mit der seit den achtziger Jahren Deutschland beherrschenden Theologie. Trotzdem hat eine Berührung beider nie stattgefunden: von *Albrecht Ritschel* hat z. B. *Secrétan* erst in seinen letzten Lebensjahren Näheres erfahren; es wiederholt sich hier das nicht seltene Schauspiel der Weltgeschichte, dass ein gemeinsam überkommenes Geisteserbe der Vergangenheit an den verschiedenen, von einander unabhängigen Orten die gleiche Weiterentwickelung

erfährt. — Erstaunlich bleibt für den Fernstehenden nur die Tatsache, dass ein Mann, welcher jeden für einen Christen erklärte, der „dem Herrn des Evangeliums eine beherrschende Rolle in der sittlichen Hebung uud Vollendung der Menschheit zugesteht", ein Mann, der so energisch die orthodoxe Versöhnungs- und Inspirationslehre bekämpfte, von keiner Seite des „Unglaubens" geziehen wurde. Aber man hatte den greisen Kämpfer so oft das Banner im Kampfe gegen den Empirismus vorantragen sehen, dass auch diesmal wieder die Persönlichkeit mehr wog, als das System. An sachlichen Angriffen aus theologischen Kreisen und energischem Kopfschütteln tüchtiger Leute, die sich mit dem sonst so verehrten Meister auch in Behandlung theologischer Fragen nicht messen konnten und wollten, hat es trotzdem gewiss nicht gefehlt.

III.

Im Wesentlichen sind dies die Umrisse der in Le principe de la morale und la civilisation et la croyance niedergelegten Weltanschauung des Philosophen der Freiheit. Man hat wohl noch einen tieferen Einschnitt zwischen beiden Veröffentlichungen gemacht und in der eigenartigen Gruppierung der philosophischen und theologischen Probleme unter dem sozialen Gesichtspunkt, wie La civilisation et la croyance sie aufweist, den Anfang eines neuen Abschnitts sehen wollen. Man sprach von dem *Opfer* unseres Philosophen, der die Höhe reinen Denkens verliess, um mit seinen Mitteln den leidenden Brüdern zu helfen. Wenn man einen immer mächtiger dem praktischen Leben zuführenden Drang, ein immer stärker werdendes Bedürfnis, seine Gaben als Aufgaben, seine Privilegien als Pflichten zu betrachten, *Opfer* nennen kann, so lässt sich gegen diesen Scheidungsversuch zweier doch nur durch ein Mehr oder Minder getrennten Betrachtungsweisen nichts Ernsthaftes einwenden. In Wahrheit hat *Secrétan* die Fühlung mit dem praktischen Leben nie verloren; er hat nur immer mehr die Notwendigkeit erkannt, im Geisterkampf seine Stellung zu behaupten und kraft seiner umfassenden Bildung einer ihm bedroht scheinenden Gruppe Verteidigungsmittel zu liefern, über die die meisten ihrer Anhänger noch nicht verfügten. Wenige mit solchen Mitteln ausgerüstete Männer stellen sie in den Dienst dieses Zweckes; kein Wunder daher, dass die Fachphilosophie, die bei aller Hochachtung *Secrétan* nie so ganz zu den Ihren zählen wollte, mit enttäuschtem Erstaunen den Siebziger sich mit Nationalökonomie beschäftigen und diesbezügliche Arbeiten verfassen sah. Wer das Wesen *Secrétan*schen Denkens, die leitenden Motive seiner Arbeit, den Anker seiner Weltanschauung erschaut hat, findet in diesem Frontwechsel — denn für ihn handelte

es sich nur um die Bekämpfung desselben, an einem anderen Punkte übermächtig gewordenen Feindes, — nichts Unbegreifliches. Ein Blick auf diese Seite seiner Tätigkeit mag uns noch gestattet sein.

La civilisation et la croyance steht in seiner Anlage unter dem Zeichen der sozialen Frage und ein Viertel des Buches ist ihr ganz gewidmet; er enthält die *prinzipielle* Stellungnahme *Secrétans* zu der Emanizipationsbewegung der Unterdrückten, während er *einzelne Fragen* in zahlreichen kleineren Arbeiten eingehend besprach. — Nicht ein Streit über den Begriff des Kapitals oder Eigentums also drückte ihm die Feder in die Hand, nicht eine neue Systematisirung des volkswirtschaftlichen Stoffes hatte er vorzuschlagen; bei solchem Streit verhielt sich der greise Held merkwürdig ruhig: nein, die *Freiheit* war bedroht, die Erfüllung der heiligen Pflicht einem Teil seiner geknechteten Brüder unmöglich gemacht. Welche Mittel können die drohende Gefahr noch beschwören? Die *Sozialdemokratie,* sonst von Monopolen wenig entzückt, behauptet den Alleinverkauf des Heilmittels zur Gesundung der Gesellschaft übernommen zu haben. Vielleicht hat kein Sozialpolitiker die Grundideen der Sozialdemokratie — Verstaatlichung der Produktionsmittel, Nivellirung der Arbeitsbedingungen — schärfer bekämpft und zugleich die meisten ihrer Einzelforderungen bereitwilliger anerkannt und energischer mitgefordert als unser Philosoph. Bei einer Partei das Heil zu suchen, die keine Individuen, kein persönliches Interesse und damit keine Freiheit mehr kennt, hiess für ihn, die Bedingungen eines wahrhaft menschlichen Lebens und einer gedeihlichen Arbeit untergraben. Nach den gleichen Gesichtspunkten ist seine Staatslehre orientirt. So lange das Individuum die Pflichten der Solidarität und damit die gegen sich selbst nicht verletzt, kann und muss der Staat sich auf die Politik des laisser aller beschränken. Von dem Augenblick an, wo Übergriffe vorgekommen sind, hat er als unparteiischer Dritter durch Schlichtung des Streites der Parteien die Gerechtigkeit wieder herzustellen. Auf die Lage der Gegenwart bezogen fänden diese Prinzipien etwa folgende Anwendung: der Staat kann die Sozialreform erleichtern und ihr den Weg durch Bestrafung kapitalistischer Ausbeutung und Ungerechtigkeit ebnen, er *kann sie aber nicht in die Hand nehmen.* Ein Blick auf die empirischen Bestandteile dieses Staates nämlich, seine Machthaber und seine Säulen belehrt uns nur, dass der Besitzende niemals im ausschliesslichen Interesse seines unterdrückten Nächsten regiert hat, noch je regieren wird.

Von wem also soll die Hilfe kommen? Wer ist selbstlos genug, den Unterdrückten seine wahren Rechte und Pflichten zu lehren? Nur geistig hochstehende und sittlich strebende *Persönlichkeiten* be-

sitzen das Geheimnis dieses Erfolges. Von den *Gebildeten* also muss die Reform ausgehen und die an das Volk gerichteten Busspredigten vertragen noch Aufschub. Sie müssen das verscherzte Vertrauen wiederzugewinnen suchen, denn sie allein besitzen die geistige Unabhängigkeit zu einem relativ unparteiischen Urteil über die sozialen Aufgaben. Der Kern der *sozialen* Frage liegt also in ihrer *sittlichen* Seite. — Bis aber eine wenn auch nur beschränkte Anzahl — mehr ist nicht erforderlich — dem schon gegebenen Beispiel Einzelner zu folgen sich entschlossen hat, bis der rechte Weg erkannt und das Verlorene wiedergewonnen ist, dürfen die Hände nicht in den Schoss gelegt werden. — Von dem schon in seiner Solidaritätslehre ausgeführten und durch Stellungnahme zum Utilitarismus präzisierten Gedanken, dass das wohlverstandene individuelle Interesse zugleich das soziale Wohl fördert, müssen die Schwierigkeiten beseitigt werden, die sich der *Gewinnbeteiligung* der Arbeiter auf *allen* Industriegebieten noch in den Weg stellen; wo sie den Arbeiter mit der Zeit zum Miteigentümer und unter allen Umständen bei treuer und verständiger Geschäftsführung auch zum alleinigen Besitzer macht, ist dieser Fortschritt mit Freuden zu begrüssen, denn auf Eigentum, die Bürgschaft der Freiheit, hat der Mensch ein natürliches Recht. Der Schutz dieser Freiheit, die Pflege der sittlichen Persönlichkeit ist durch Einführung eines *Normalarbeitstages* mit gewährleistet, dessen Durchsetzung allerdings ein grösseres Mass guten Willens fordert, als augenblicklich vorhanden zu sein scheint. — Wer bei *Secrétan* eine Haustafel der Pflichten des vierten Standes oder Ausführungen über „den rechten, evangelischen Arbeiter" erwartet, dürfte bald enttäuscht werden. Neues Vertrauen zu ihren Herren, Verzicht auf eine unbesonnene Rache für die erlittene Ungerechtigkeit und zufriedenes Abwarten einer schleunigst zu beginnenden Sozialreform, deren wohlthätige Wirkungen sie heute schon fühlen müssen, ist alles, was man von ihnen verlangen kann. Man sieht, wie nahe sich die hier nur skizzirten und anhangsweise ohne Begründung wiedergegebenen Gedanken mit Ideenkreisen berühren, die um Weniges später in Deutschland praktisch entwickelt wurden: Charles Secrétan wäre das älteste, er wäre das „jüngste" Mitglied jener sozialen Gruppe geworden, die sich heute im Deutschen Reich nicht gerade des liebevollen Entgegenkommens, wohl aber des aufmerksamen Interesses und der indirekten tatkräftigen Förderung von Seiten der politischen und kirchlichen Regierung erfreut.

Aber die Lebensluft der Freiheit entbehrt nicht nur der vierte Stand, sie fehlt in mindestens gleich hohem Grade dem *anderen Geschlecht,* das sie nie geatmet hat. Fast könnte man durch Analogieen sich verführen lassen, *Secrétan* den Gedanken eines *Primats*

der Frau unterzuschieben. Ist diese wirklich die synthetische Hälfte der Gattung, der konservative Stamm, an dem die Zweige der Zukunft sprossen, die Trägerin des tieferen Gefühls und der grösseren Unmittelbarkeit in einem stets reflektirten und „bewusster" werdenden Menschengeschlecht, so ist es die denkbar grösste Verirrung, dass keiner je der *ganzen* Menschheit Stimmen vernahm, dass die Frau nicht die Freiheit des Mannes geniesst. *Secrétan* stimmt also für den Versuch einer *vollständigen Gleichstellung* beider Geschlechter und erwartet sich von dem Einschlagen dieser Weges neue Offenbarungen, wie sie bis jetzt nur bruchstückweise dem Munde der Wenigen entflohen, denen die Besiegung erblicher Vorurteile, die Befreiung von dem Joch selbstsüchtiger Herren gelang. Er vertraut dabei auf den natürlichen Takt der Frau, der ihr von Berufen abzustehen gebiete, die ihrer natürlichen Anlage nicht entsprechen; wie weit *Secrétan* von dem Glauben an eine *physiologische* Gleichheit der Geschlechter entfernt war, bedarf bei seiner Betonung ihrer *Ergänzungsbedürftigkeit* schwerlich noch der Erwähnung. Die Lebenserfahrungen des Greises auf diesem Gebiet, die reiche Anregung sowohl, die er durch das Studium von Frauenbüchern aller Zeiten erfuhr, — man denke z. B. an seine Vorliebe für die weiblichen Mystiker des Mittelalters — wie die treue Liebe, die ihn bis zum letzten Atemzug umgab, haben seine Verehrung für das andere Geschlecht in liebevoller Weise bestätigt und erhöht. Man kann nicht schöner, nicht wärmer und begeisterter über die Frau schreiben, als er es in dem zweiten Stück der „Utopie" („Turiner Gedanken") getan hat, seinem letzten Buche, das den ganzen Reiz seiner Persönlichkeit brennpunktartig zusammenfassend wiederspiegelt. — Welcher Art war diese Persönlichkeit?

IV.

Aus den Werken eines Gelehrten ein Bild seines Charakters zu gewinnen ist auch dann noch eine schwierige Aufgabe, wenn, wie bei *Secrétan*, das Persönliche sich starke Geltung verschafft. Er hat es nie zu der Höhe jener Wissenschaftlichkeit gebracht, die durch strikte, auf den Nebenzweck der Ermüdung des Lesers zielende Objektivität imponiert; der aufmerksame Blick wird gleichwohl selbst mit Zuhilfenahme der mündlichen Tradition nur die grossen Züge zu einem Charakterbild zusammenfügen können.

Ein starker Glaube, eine nach Subtilitäten wenig fragende, einfache Natur prägte sich in seinem Wesen, seiner Haltung, seinem vollen Organe aus; eine stattliche Figur — den langen, weissen Bart nicht zu vergessen — verstärkten den Eindruck des Mächtigen an ihm, der sich mit einer rührenden Bescheidenheit paarte, die

jedem, der ihn sprechen durfte, die Schamröte in die Wangen trieb. So tief und gross sein Glaube an den Sieg des Guten war, so deutlich sah er auch den zu jenem Ziele führenden, mühsamen und steilen Pfad; wen erstaunt es sonach, dass harmlose Spaziergänger nur von dem finsterblickenden Professor zu erzählen wussten, dem sie scheu ausgewichen seien?[1]) Wer Schulausdrücke liebt, mag mit einem deutschen Kenner *Secrétans*[2]) diesen Dualismus seines Wesens auf die Schubladen des metaphysischen Optimismus und des empirischen Pessimismus verteilen.

Aber vergessen wir nicht, dass *Charles Secrétan* auch ein Kind seines Landes war. Er besass den freundlichen Humor des Waadtlandes, der mit dem Weinbau seiner Bewohner nicht ausser Zusammenhang steht: er teilte ihr Naturverständnis und verlieh der Liebe zu seinen heimatlichen Bergen und Tälern, die er oft mit Freuden durchwanderte, in so mancher kleinen Zuschrift an die Lausanner Zeitung Ausdruck, die nach seinem Tode als Büchlein gesammelt wurden und die Liebe zu dem grossen Sohne ihres Landes auch in den Kreisen weckte, die sonst seinem Gedankenflug nicht zu folgen vermochten. — Aber das alles führt uns nur in den Vorhof des Heiligtums. Wo liegt die Quelle jenes Glaubens und dieser Bescheidenheit? Sollte nur der weise Nathan das hohe Lob verdienen: „ein besserer Christ war nie?“ Wenige indertat waren dieses Namens würdiger als der Lausanner Philosoph; keiner war mehr überzeugt, dass die sittliche Kraft den Wert des Menschen ausmacht. Wie sonst lässt es sich verstehen, dass allsonntäglich der gelehrte Herr inmitten der feiernden Gemeinde dem Worte der Predigt lauschen konnte und manchmal ein Wort des Dankes an den Geistlichen sandte, der ihm das Herz bewegt hatte? Wie sonst, dass der berühmte Philosoph andächtig einem alten Weiblein zu Füssen sass und nach dem Tode *Dorothea Trudels* von Männedorf schreiben konnte; „wenn ich daran denke, dass ich sie nicht mehr sehen und hören soll, zerreisst mir das Herz?“ Von dem Abend an, als ihm der Blick zum Sternenhimmel von der Terasse einer alten Kirche aus den nie verlorenen Glauben einpflanzte, dass Gott uns trotz allem liebt und will, gab es keinen Zweifel mehr in seiner Seele.

---

[1]) Auch von Schrullen war er nicht so ganz frei; erzählt doch einer seiner Schüler, *Edouard Rod*, von dem sorgfältig während einer ganzen Vorlesungsstunde ausgeführten Vergleich des Leibnitz'schen Systems mit einem Taubenschlag: Kenner der Monadenlehre werden diese Analogie gewiss mehr zu würdigen wissen, als die jungen Philosophen des Waadtlandes.

[2]) W. H(adorn?) in der Münchener Allgemeinen Zeitung: Beilage 100 zur Nummer vom 1. Mai 1895.

Neben jenen Höhepunkten des inneren Lebens fehlte es nicht an Auszeichnungen von aussen her, die den demütigen Greis von dem Gedeihen seines Werkes überzeugten. Wie feierten ihn seine Studenten bei dem fünfzigjährigen Amtsjubiläum, wie zogen sie jubelnd seinen Wagen durch die Stadt! Frankreichs studierende Jugend rief ihn später nach ihrer Hauptstadt, um den Mann zu sehen, den ihre Lehrer einen Grossen im Reich der Geister nannten. Am tiefsten prägte sich wohl Charles Secrétans Persönlichkeit allen denen ein, die ihn bei der Einweihung der Lausanner Universität (1892) sehen und hören durften. In jenen Tagen beherbergte das ehrsame Lausanne, dem Albion selbst nur seine sportslustigen Söhne, Germanien die bildungsbedürftigen Töchter sandte, die Korphäen der Wissenschaft aller Länder. Der gewaltige See, auf dessen tiefem Blau sonst nur selten ein einsam-stolzes Schiff die schnell verfliessende Furche zog, wimmelte von Booten, die die fröhlichen Gäste nach Montreux führten. Waren es nicht der Freudenode Schillers und Beethovens verwandte Klänge, war es nicht eine Erfüllung phrophetisch-eschatologischer Weissagungen, als *Charles Secrétan* mit den Vertretern aller Länder in seiner berühmten Rede *den Frieden* feierte? Mächtig klangen seine Worte durch den Saal und gruben sich in die Herzen der Hörer: „*Mit Kant von Königsberg, mit Pascal von Clermont-Ferrand, mit Paul von Tarsus, mit Jesus von Nazareth glaube ich, dass nichts in der Welt die sittliche Kraft aufzuwiegen vermag.*“

Noch einige Jahre stiller Wirksamkeit waren ihm vergönnt. Das Leben „fing an, lang zu werden“ und der Tod kam als Freund. Ohne Schmerzen schlummerte der müde Kämpfer hinüber, wo es eine ewige Ruhe gibt für alle Frommen und Getreuen. —

Das Hohepriestertum Jesu Christi nach dem Hebräerbrief.

Von lic. theol. Herm. Kutter, Pfarrer in Vinelz (Kt. Bern).

2. Die ἀπαραβατος ἱερωσυνη. V. 23—23.

„Und jene sind in der Mehrzahl (πλειονες) Priester geworden, weil sie durch den Tod am (jeweiligen) Bleiben verhindert waren. Dieser aber hat wegen seines Bleibens in Ewigkeit ein unwandelbares Priestertum“.

Bei den levitischen Priestern sehen wir eine beständige Wanderung des Priestertums von einer Hand in die andere. Durch diesen

beständigen Wechsel seiner Träger ist das Priestertum selber in Frage gestellt. Denn es entspricht einer von Gott eingesetzten Institution nicht, dass sie gleichsam nie zur Ruhe gelangt, sondern stets wandern muss. Vollendet wird sie erst dann ihrer Idee entsprechen, wenn sie unwandelbar an einen einzigen Träger geknüpft sein wird.

Das ist aber bei Jesus der Fall, dessen Person ja Priester und Amt in unzertrennlicher Einheit vermöge ihres unauflöslichen Lebens verbindet. So ist denn in ihm ein unwandelbares Priestertum vorhanden, *das erst ein eigentliches Priestertum genannt werden kann.* Wie thöricht ist es also, sich an das wandelbare levitische anschliessen zu wollen, wie wenn es überhaupt den Namen eines Priestertums verdiente! Hier, im erhobenen Jesus, ist das, was ihr „Hebräer" so ganz vergeblich beim alten Priestertum suchet! Ihr glaubt, auf den im Himmel befindlichen Jesus nicht zählen zu können. Viel sicherer sei das irdische Priestertum. Aber ihr irret euch. Gerade das Umgekehrte ist der Fall. Gerade der himmlische Stand Jesu macht sein Priestertum zu einem unwandelbaren. Nicht verloren ist der Hohepriester in der Unsichtbarkeit, sondern im Gegenteil auf ewig euch zugewandt vermöge seines unwandelbaren Priestertums. Darum kann er auch ewig helfen (V. 25) da er immerdar lebt. Das *ewig* ist hier betont. Von der Hülfe, die Jesus den Seinen angedeihen lässt, werden wir in einem andern Zusammenhang zu reden haben.

Was der Verfasser beabsichtigte, den doppelten Anstoss nämlich seiner Leser am Leiden und Sterben Jesu und an seiner himmlischen Unsichtbarkeit zu haben, ist ihm gelungen. Er hat dargetan, dass das Leiden Jesu die Vollendung des hohenpriesterlichen Amtes auf Erden sei und seine himmlische Stellung die Vollkommenheit des hohenpriesterlichen Amtes überhaupt sei. Er hat in seinem letzten Abschnitte gezeigt, wie das Hohepriestertum κατα την ταξιν Μελχισεδεκ seine Heilsgüter in die Vollkommenheit erhebe, welche in der alten Ordnung immer unsicher geblieben waren: *Die Hoffnung, die Stiftung, das Priestertum.*

Dort haben wir lauter auseinanderfallende Teile, hier dagegen die Einheit eines durch alle Stufen hindurch sich gleich bleibenden, dem Willen Gottes völlig entsprechenden Heiles. Dort Mannigfaltigkeit — hier Einheit. Dort Heterogenes zusammengebunden, hier Homogenea in der Gruppirung der Wahrheit. Noch aber haben wir kein zusammenhängendes Bild des Hohenpriesters κατα τ. τ. *M.* Der Verfasser entwirft es im folgenden Abschnitte, zu dem wir nun übergehen.

2. Der Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks. VII, 26—VIII, 13.

Es wird kaum nötig sein, den Verfasser zu rechtfertigen, dass er die Worte *ἀρχιερεύς* und *ἱερεύς* scheinbar promiscue gebraucht hat. Denn das scheint nur auf den ersten Augenblick so. In Wahrheit aber hat er im Vorhergehenden nicht vom Priestertum Jesu geredet, sondern von dem Melchisedeks und aufgezeigt, was es um ein Hohenpriestertum sei, das nach der Ordnung des Priestertums Melchisedeks geführt werde[1]) hat der Verfasser die Überlegenheit des Priestertums Melchisedeks über das levitische Priestertum gezeigt, so ist diese Ueberlegenheit bei Christus umso bedeutsamer, als er *Hoherpriester* ist. Denn im Hohepriestertum erst findet die *διαθήκη* Gottes ihren Bestand und ihre Bürgschaft. Melchisedek ist bloss der *Typus höherer Ordnung*. Diese selbst findet nun ihren Zusammenhalt, ihre abschliessende Spitze im Hohenpriestertum Christi.

a. Die Person des Hohepriesters κ. τ. τ. M. VII, 26.

Ein doppeltes verlangte Gott von den Hohepriestern, besondere Reinheit nämlich und besondere Zugehörigkeit zu ihm in der Absonderung von der Gemeinde und erhabenen Stellung über sie. Während aber in der alten Ordnung dieses doppelte Requisit nur äusserlich, also unvollkommen erfüllt wurde, zeigte es bei Christus vermöge dessen ethischer Vollendung seine vollendete Erfüllung. Jesus ist einmal *ὅσιος ἄκακος ἀμίαντος* also persönlich rein, dann *κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος*. Das letztere muss trotz des Protestes *v. Hofmann's*[2]) als zusammengehörig und in Verbindung mit dem vorhergehenden *ethisch* gedacht werden. Christus ist geschieden von den Sünden nicht äusserlich bloss, sondern innerlich, seiner ganzen Beschaffenheit nach; und er ist höher als die Himmel, in seiner Gottesnähe ein Herrscher über alles kreatürliche nicht bloss auf Erden, sondern auch im Himmel. Das erst ist der Hohepriester, der uns geziemt.

b. Sein Amt. V. 27—28.

„Welcher nicht täglich in der Notwendigkeit steht, wie die Hohepriester, zuerst für die eigenen Sünden Opfer darzubringen, dann für die des Volkes, denn dieses hat er getan ein für allemal, da er sich selbst darbrachte." Das vielbesprochene *καθ' ἡμέραν* löst sich befriedigend durch die Erklärung von *Hofmanns*: „Da Jesus fort und fort in einem der Vertretung der Seinen gewidmeten Leben steht, so müsste bei ihm das den gesetzlichen Hohepriestern sonderlich eignende Amtsgeschäft ein Tag für Tag sich wiederholendes sein."[3]) Das *τοῦτο* V. 27 nur auf die eine Hälfte des vorhergehen-

[1]) d. V. auch *v. Hofmann*, d. H. Schr. N. Ts. S. 288. [2]) a. a. O. S. 292. [3]) a. a. O. S. 296.

den Satzes zu ziehen unter dem Vorwande, Christus habe unmöglich für sich Opfer darbringen können, geht schon in grammatikalischer Beziehung nicht an, weil dieser Bezug auf die eine Hälfte bloss durch nichts angedeutet ist und beruht auf dem Vorurteil, als habe Jesus überhaupt kein Opfer für sich dargebracht. [1]) Wenn wir dagegen das zu Kap. V, 1—10 Gesagte im Auge behalten, so will unser Satz einfach sagen, die doppelte Leistung des Hohepriesters habe der Heiland durch seine einmalige Darbringung erfüllt, wobei dann eben das die Erfüllung gewesen ist, dass er nicht wie die Hohenpriester Opfer darbrachte, sondern sich selbst, was denn ganz von selber eine mechanische Vergleichung zwischen beiden Darbringungen ausschliesst. [2]) So sagt unsere Stelle zweitens vom Hohepriester *κ. τ. τ. M.*, dass er im Gegensatz zum levitischen unbehelligt sei mit wiederholten Opferdarbringungen und das infolge seiner einmaligen Hingabe. Der Sinn davon wird wohl der sein, dass Jesus nur einmal sich selbst opferte im Sinne der alttestamentlichen Opfer, dann aber mit dieser Art Opferdarbringung unverworren bleibt. *Dadurch, dass er sich opferte, hat er die alttestamentlichen Opfer zum Abschluss gebracht.* Wohl hat er sich selbst geopfert ganz wie ein alttestamentliches Opfer, aber dadurch hat er nicht die Vortrefflichkeit dieser Opferinstitution bewiesen, sondern im Gegenteil ihre Hinfälligkeit, da er sie mit seiner einmaligen Hingabe ein für allemal zum Abschluss brachte. Gerade an dieser *Einmaligkeit* erhellt die Nutzlosigkeit der levitischen Opferdarbringung, wie der Verfasser im nächsten Kapitel das nähere dartun wird. Wir werden später die Bedeutsamkeit dieses einmaligen Opfers näher ins Auge fassen müssen. Indessen bringt der Verfasser schon im folgenden Verse die Erklärung dazu, V. 28 „denn das Gesetz setzt Menschen zu Hohepriestern ein, die Schwachheit haben, das Wort aber des nach dem Gesetze gegebenen Eidschwurs den in Ewigkeit vollendeten Sohn".

Die schwachen Menschen des Gesetzes vermögen die Opferdarbringungen nicht zum Abschluss zu bringen, da sie gleichsam den Ring nicht durchbrechen können, welcher dieselben zu einem nutzlosen Kreislauf verdammt, und dessen Bruch erst die Opferdarbringungen zu einer in die Vollendung Gottes einlaufenden, einmaligen Handlung, wie sie Jesus leistete, überführt. Aber das auf *ἐπαγγελία* (*ὁρκωμοσία*) ruhende Hohepriestertum besteht auf dem ewig vollendeten Verhältnis zwischen Gott und den Menschen, schaut

[1]) Wie *Riehm* erklärte, cf. dessen Werk S. 463 Anm. [2]) So gefasst liegt nichts „Anstössiges" mehr in der vorgetragenen Erklärung u. St. (Vgl. *Riehm* in d. a. St.).

also auf eine Opferdarbringung zurück, die wirksam war, in die Vollendung mündete und daher nur einmalig war.

c. Sein Schauplatz. VIII, 1—6.

Hohepriestertum *κατα τ. τ. M.* und Hohepriestertum im Himmel ist identisch. Darauf kommt es ja dem Verfasser an, zu zeigen, dass das Weilen Jesu im Himmel mit der Verheissung übereinstimmen, ja dieselbe zu ihrem Abschluss bringe *(VII, 20)*. Darum wendet er jetzt, nachdem er die Grösse des melchisedekianischen Hohepriesters gezeigt, den Satz um: Nicht zu entschuldigen ist mehr Jesu Weilen im Himmel, sondern *κεφαλαιον*. Das macht eben die Grösse unseres Hohepriesters aus, dass er im Himmel ist, „zur Rechten des Trones der Herrlichkeit". V. 2 „Der Diener des Heiligtums und des wahrhaftigen Gottes, welches der Herr aufrichtete, nicht ein Mensch." Im Himmel ist er uns ja nicht fern, sondern in vollendeter Tätigkeit für uns begriffen. Von dieser Tätigkeit wird er weiter unten noch reden. Jetzt kommt es ihm nur darauf an, seinen Lesern in kurzen Zügen das Bild ihres himmlischen Hohepriesters zu entwerfen. Darum fügt er seiner Aussage nur noch den Beweis dafür an, dass Jesus irgend anders Hohepriester sein könne als im Himmel. V. 3—6. Auf Grund des allgemeinen Satzes, dass jeder Hohepriester Opfer darzubringen habe, also auch Jesus etwas haben müsse (mit Absicht nur für seine Darbringung im Himmel; denn das meint *προσενεγκη* und ist nicht präteritisch gebraucht, gegen *v. Hofmann* [1]) beweist der Verfasser an der Berechtigung der levitischen Priester, auf Erden Opfer darzubringen (V. 5 nicht im verächtlichen Sinne, sondern im Sinne der Berechtigung irdischer Darbringung), *dass Jesus allein im Himmel seinen Dienst verrichten könne.* Wäre Jesus auf Erden, wie die „Hebräer" wünschen mochten, so wäre er nur ein Glied der levitischen Priesterschaft und daher nicht der Verheissung Abschliesser, sondern unvollkommen wie jene. Er wäre auch keiner neuen Stiftung Bürge, da die alte noch in Kraft bestände. Allein dem ist eben nicht so — *Jesus hat mit einer κρειττων διαθηκη zu tun*, V. 6 „welche auf besseren Verheissungen aufgerichtet ist".

d. Seine διαθηκη, 8—13.

Nur auf dem Verheissungswort des Hohepriesters selbst, Ps. CX, hat der Verfasser bis dahin geruht. Aber die Heilsgemeinde selbst hat ein solches Verheissungswort, sodass das Gesagte keinem Zweifel mehr unterliegen kann. Wie zwei Ströme fliessen die beiden dem Bürgen und der Gemeinde gegebenen Verheissungen, die aber eigentlich nur die zwei Adern einer und derselben *επαγγελια* sind, zu-

[1]) Schriftbeweis II, 1 S. 289.

ammen, die Hoffnung der Christen mit starker Hand über alle Anstösse hinweg tragend. Die Verheissung an die Gemeinde steht Jerem. XXXI, 31 und lautet wesentlich folgendermassen: Gottes Gesetze stehen der Gemeinde im Herzen und Gott will ihr Gott sein in völliger Gotteserkenntnis, denn die Sünden sollen vergeben sein; völliges Heil also verheisst sie und ein ewig vollkommenes Verhältnis zu Gott. Über das Wort *μεσιτης* später.

So ist Jesus Hohepriester im Himmel und darauf beruht die Vollendung seines Hohepriestertums. Himmel und Erde stehen zu einander im Verhältnis der Vollkommenheit und der Hinfälligkeit. Das irdische Hohepriestertum ist eben um dieses seines Charakters willen *ἀσθενης* und *ἀνωφελης* VII, 18. Darum ist Jesu Hohepriestertum auf Erden nur die Grundlegung für sein himmlisches. *Es hat den Charakter einer einmaligen Tat an sich und diese Tat ist die Pforte zu der ἀπαραβατος ἱερωσυνη*, die Jesus nun im Himmel verwaltet. Während sich das levitische Hohepriestertum in nutzlosem Kreislaufe bewegt, nie die zu Gott führende gerade Linie findend, steigt Jesu Hohepriestertum nach einmal vollbrachtem Opfer auf Erden in gerader Linie aufwärts in den Himmel, erst hier die Gaben seines Amtes der Heilsgemeinde erschliessend. Jesu Weilen auf Erden steht deshalb aber nicht im Gegensatz zum levitischen Hohepriestertum. Was er auf Erden leistete, fügt sich vielmehr so ganz in den Sinn des alttestamentlichen Hohepriestertums, dass er denselben gerade im Gegensatz zum levitischen Hohepriester vollkommen erfüllte (*συνπαθεια*, das Selbstopfer). Aber was der levitische Hohepriester alle Jahre wieder tun musste, den ganzen Apparat bewegen des levitischen Opferdienstes, das hat Jesu sein für allemal (*ἐφαπαξ*) abgetan. Ihm drängte sich die endlose Weite des levitischen Dienstes in *eine* hohenpriesterliche Leistung zusammen. Das ist der Gegensatz, der sogleich näher wird ins Auge gefasst werden, zwischen Jesu Hohepriestertum und dem levitischen, dass jener zwar alles tat, was dem alten Hohepriester oblag, in vollkommener Weise, aber eben darum *es nur einmal tat* [1]) und mit dieser Einmaligkeit erst sein himmlisches Hohepriestertum einleitete, das er nun als *ἀπαραβατος* besitzt.

Als himmlischer Hohepriester ist er in ethischer Vollendung und vollständiger Zugehörigkeit zu Gott der vollkommene Mittler zwischen Gott und seiner Gemeinde, die eben eines solchen Hohepriesters bedarf, (*πρεπει ἡμιν*) wenn sie in einem vollkommenen Verhältnis zu Gott stehen soll. Die alttestamentlichen Hohepriester

[1]) cf. *Riehm*, a. a. O S. 551.

nahmen an der Schwachheit ihres Volkes, an der Hinfälligkeit der irdischen Lage teil. Was irdisch ist, untersteht den Gesetzen des Fleisches, darum waren die ihre Person betreffenden Satzungen *ἐντολαὶ σαρκιναὶ* weit entfernt von der wahrhaftigen ethisch abgeschlossenen Vollendung. Jesus aber ist vermöge seiner himmlischen Stellung erhaben über diese Satzungen, indem er den Ring durchbrochen hat, der sie bedingte. Nicht Satzungen, nicht äusserliche Vorschriften sind es mehr, die ihn einengen. Die Vollendung seiner eigenen Person ist es vielmehr, die alle Elemente des wahren Gottesdienstes in sich zusammenfasst, seine sündlose Lebendigkeit vermittelt jetzt den Verkehr Gottes mit seinem Volke, das sich in seiner Person zur ungetrübten, durch keine heterogenen, irdischen Elemente gestörten Klarheit und Vernünftigkeit abspiegelt. Was der Heiland selber dem samaritischen Weibe (Joh. IV) geweissagt, das ist in der Vollendung seiner Person erfüllt. Geist, nicht materieller Zeremoniendienst ist jetzt die Basis, auf welcher das Verhältnis Gottes zu seiner Gemeinde beruht, und Wahrheit, nicht die Unangemessenheit irdischer Elemente, ist der Ausdruck des neuen Gottesdienstes. Ein persönliches Verhältnis ist es jetzt, nicht bloss ein sachliches, das Gott mit seiner Gemeinde verbindet, weil *Jesu Persönlichkeit* die hohepriesterliche Vermittlung, Person mit Person verbindend, ausübt. Es ist, was der Apostel Paulus sagt: *„ἡμεῖς δὲ ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος.* II. Kor. III, 18. So sind denn auch die Heilsgüter, welche seine *ἱερωσύνη* vermittelte, nicht bloss jährliche Wiederherstellung, wie im alten Testament, sondern Lebensmitteilungen Gottes. Die Negativität des Verhältnisses zu Gott hat sich in Posivität umgesetzt. *Die Sündenvergebung ist die Grundlage des neuen Verhältnisses geworden,* sie bildet nicht mehr ein Element des Gottesdienstes. Die Gnade Gottes ist nicht mehr nur zu erlangen und der neue Gottesdienst müht sich nicht mehr fruchtlos und ruhelos an dieser immer wieder in Frage gestellten Erlangung ab, nein: er steht auf der Gnade als auf dem Fundament seiner Betätigung, hineinwachsend in ein immer vollkommeneres Verständnis des nun auf ewig zugewandten Gottes, dessen Gemeinschaft keine Frage mehr ist. Das ist die *κρείττων διαθήκη*, welche das himmlische Hohepriestertum Jesu verbürgt. *Sie ist eine διαθήκη des Lebens, während die alte eine διαθήκη des Todes war.* Es kommt in ihr zu einem realen Austausch zwischen Gott und seiner Gemeinde, während im alten Gottesdienst ein bleibendes, reales Verhältnis zu Gott durch die dazwischen stehenden Schranken der *ἐντολὴ σαρκινὴ* verhindert war. Da stand auf der einen Seite der Mensch in seinem Fleische und

den Bedingungen der irdischen Welt unterworfen, auf der andern Seite Gott in seiner Lebendigkeit und überirdischen Herrlichkeit. Wie konnte da von einem andern als bloss losen, äusserlichen Ver- Verhältnisse zwischen beiden die Rede sein? Nun aber, in der neuen *διαθηκη*, fliesst das Leben Gottes in das Leben seiner Gemeinde hinein. Nun besteht keine Trennung, keine Scheidewand mehr. Gott und Menschen stehen nicht mehr auseinander, sondern ineinander. Der Mensch ist jetzt Gottes geworden, losgemacht durch das Opfer Jesu von den Bedingnissen des irdischen Lebens. — Doch eben ob das letztere wahr sei, müssen wir späterer Betrachtung vorbehalten. In unserm Zusammenhange beschränken wir uns auf das soeben entworfene Bild des Hohepriesters *κατα την ταξιν Μελχισεδεκ*. Wahrlich! Es ist dazu angetan, die Unsichtbarkeit Jesu in Kauf zu nehmen und geduldig und gläubig den Christenlauf weiterzusetzen. Das wird der Verfasser seinen Lesern noch zu sagen haben, nachdem er ihnen die Augen über Jesum aufgetan hat. *Vorher aber beleuchtet er das Gesagte für sie noch näher, damit sie ganz sicher seien, an der Vergleichung mit dem levitischen Kultus.* *Riehm* hat Recht, wenn er sagt: „die Kap. IX—X,18 seien fast nur eine Entfaltung der schon in VIII, 6 liegenden Keime". [1]) Indertat werden wir den Verfasser nichts neues mehr beifügen sehen. Allein, da seine Verdeutlichung auch uns zu statten kommen muss, so müssen wir ihm in seine fernere Auseinandersetzung noch kurz folgen. Haben wir oben die aus der *ταξις Μελχισεδεκ* resultierenden Güter in ihrer dreifachen Form:

ἀθετησις προαγ. ἐντ. und *ἐπεισαγωγη κρ. ἐλπ.*
κρειττονος διαθηκης ἐγγυος,
ἀπαραβατος ἱερωσυνη VII, 18—24,

kennen gelernt, und dann die Entfaltung dieser Worte für das Hohepriestertum Jesu und seine Heilsgemeinde VII, 26 bis VIII, 13 verfolgt, so sehen wir nun den Verfasser auf jene Dreiteilung zurückblicken, denen im ganzen und grossen — da ja die Teile nicht so scharf sich trennen lassen — das folgende entsprechen wird. Der *ἀθετησις* (die hier, wo es sich um die Hinfälligkeit des A. T. handelt, vorwiegt) und *κρειττων ἐλπις* entspricht Kap. IX, 1—14. dem *κρειττονος διαθηκης ἐγγυος* Kap. IX, 15—28, und der *ἀπαραβατος ἱερωσυνη* Kap. X, 1—18.

[1]) a. a. O. II S. 507.

3. Die Heilsgüter des Hohepriestertums κ. τ. τ. M. in ihrer nähern Vergleichung mit denen der levitischen Ordnung. Kap. IX,1—X,18.

a. Die hellere Beleuchtung der ἀθετησις προαγουσης ἐντολης und der ἐπεισαγωγη κρειττονος ἐλπιδος IX, 1—14.

Nachdem der Verfasser die Stiftshütte in ihren wesentlichen Teilen geschildert, macht er V. 8 ff geltend, dass, so lange das erste Zelt bestand, der Weg, *των ἁγιων* d. h. in die wirkliche Wohnung Gottes noch nicht offen gewesen sei, da dasselbe nur ein Bild für das gegenwärtige Heil dargestellt habe, gemäss welchem Bilde (*καθ'ἡν* dürfte vor *καθ'ὁν* den Vorzug verdienen [1]) Geschenke und Opfer dargebracht werden, die den Darbringenden doch nicht vollkommen machen können im Gewissen, in Begleitung (*ἐπι*) nur von Speisen und Getränken und mancherlei Waschungen vielmehr fleischerne Satzungen sind, die bis zum Augenblick der Verbesserung aufliegen. [2]) Die alttestamentlichen Institutionen tragen selber nach der Einrichtung Gottes (*δηλουντος πνευματος ἁγιου*) ihre Unvollkommenheit an sich. Nicht etwa beweisen will sie der Verfasser, sondern — wie er schon oben an die Unvollkommenheit des Gesetzes: *ουδεν γαρ ἐτελειωσεν ὁ νομος* VII, 18 und der *ἱερωσυνη*: *εἰ μεν οὐν τελειωσις ἡν δια της Λευϊτικης ἱερωσυνης* erinnert hat — dieselbe einfach voraussetzen, um an ihr das Hohepriestertum Jesu ans Licht zu setzen

Diese Unvollkommenheit ruft daher ganz von selber der *ἀθετησις*. Sie besteht näher darin, dass es das levitische Christentum mit *δικαιωματα σαρκος* zu tun hat, welche nicht *κατα συνειδησιν* vollenden können. Die *συνειδησις* nach *Riehm* „das sein Verhältnis zu Gott betreffende Wissen des Menschen um sich selbst“ [3]) oder näher ausgedrückt „Schuldbewusstsein“ kann nicht gereinigt werden durch *δικαιωματα σαρκος* d. h. durch Satzungen, die nur die Aussenseite des Menschen treffen, ohne ins Innere zu dringen. Aber auf solchen Satzungen besteht die *προαγουση ἐντολη*; sie ist desshalb schon der *ἀθετησις* unterworfen. *Äusserlichkeit also ist das Wesen des levitischen Kultus, die nur Ordnung in das auswendige Handeln des Menschen bringt, ihn aber im Stiche lässt, wenn sein Bewusstsein, ein Sünder zu sein, aufwacht.* Eben darum heisst das neue mit dem Hohepriestertum Jesu gegebene Heilsgut *ἐπεισαγωγη κρειττονος ἐλπιδος* weil es, wie wir sogleich sehen werden, die Gewissen zu reinigen vermag. — Dieser Unvollkommenheit gegenüber steht nun was Jesus, der Hohepriester *κ. τ. τ. M.*, getan. Es ist in den folgenden Versen 11 ff. allerdings vom irdischen Erscheinen Jesus die

[1]) So *v. Hofmann* und *Riehm.* a. d. ang. St. [2]) cf. *v. Hofmann* z. d. St. [3]) a. a. O. II. S. 567.

Rede (παραγενομενος ἀρχιερευς), ebenso, wie dasselbe beleuchtet ist von seinem himmlischen Stande. Es ist nämlich hier nicht die Rede von seinem die levitischen Opfer zu Ende bringenden Selbstopfer, wie VII. 27, sondern von seinem zum Zwecke der Versöhnung darzubringenden Blute, welches jene Opferung voraussetzt — ganz so wie wir den Hohepriester das Opfertier erst schlachten, dann sein Blut ins Allerheiligste tragen sehen, eine Unterscheidung, die nicht nur in der Lage der Dinge lag, sondern wie *Riehm* [1]) richtig hervorhebt, nicht bedeutungslos war. — Wir können daher, was wir hier lesen, schon zum Hohepriestertum *z. t. t. M.* ziehen. Und da heisst es denn: „Christus aber, der erschienene Hohepriester der zukünftigen Güter, ist durch die bessere und vollkommenere Hütte, die nicht mit Händen gemacht ist, d. h. nicht von dieser Welt ist, (δια nicht mit *v. Hofmann* [2]) zu ἀρχιερευς V. 11 zu beziehen, sondern trotz der in anderer Bedeutung gebrauchten δια V. 12 mit *Riehm* zum nachfolgenden εἰσηλθεν) auch nicht vermöge (δια) Blutes von Böcken und Kälbern, sondern vermöge seines eigenen Blutes eingegangen ein für alle Mal ins Heiligtum, nachdem er eine ewige Lösung zu Stande gebracht" (εὑραμενος Prät.). Nicht an eine sinnliche Darbringung seines Blutes ist hier zu denken.[3]) Nicht umsonst braucht der Verfasser den vorsichtigen Ausdruck δια nicht „mit". Es soll vielmehr nur gesagt sein, *wie wertvoll es sei, dass Christus sein eigenes Blut als Sühnungsmittel dargebracht habe.* Im Blut ist das „entströmte Leben" [4]); so ist auch das Blut Jesu die Hingabe seines Lebens an Gott. Diese Hingabe geschah ein für alle Mal. *Während also der alttestamentliche Hohepriester das Heiligtum immer wieder verlassen muss, somit also die Versöhnung mit Gott wieder in Frage gestellt wird, bleibt Jesus im Heiligtum des Himmels eine ewig gültige Versöhnung verbürgend.* Darum war nur ein einmaliges und ein für alle Mal zu geschehendes Eingehen nötig. Dem ἐφαπαξ in VII, 28, womit der Abschluss der levitischen Ordnung angegeben worden, entspricht also hier das mit ihm unzertrennliche seine Spitze nur nach oben wendende ἐφαπαξ des Eingehens in die σκηνῃ ἀχειροποιητος. Das folgende αἰωνιαν λυτρωσιν εὑραμενος können wir nicht mit *v. Hofmann* [5]) als gleichzeitig ansehen nicht sowohl wegen des Aorists als wegen des Wortes λυτρωσις, das ja „sedemptio, liberatio a poenis peccatorum" [6]) nicht zunächst „Versöhnung" heisst. *Die λυτρωσις hat Jesus mit seinem Tode vollbracht. Erst auf Grund desselben kann es von Jesu hohepriesterlichem Erscheinen bei Gott heissen.* Mit diesem Eingehen kraft

[1]) a. a. O. S. 530. [2]) a. a. O. S. 335. [3]) Wie namentlich nach dem Vorgange Bengels *Stier* will (s. u.). [4]) *v. Hofmann*, Schriftbeweis II S. 152. [5]) D. H. Schr. N. T. V. S. 338. [6]) *Grimm*, Lexikon zum N. T. S. 267, II. Aufl.

seines Blutes hat Jesus die Gewissensreinigung ermöglicht V. 14, denn als fehlloses Opfer, durch ewigen Geist hat er sich selbst dargebracht. Wir müssen hier auseinander halten 1) das Opfer Jesu, 2) sein zur Versöhnung dargebrachtes Blut. Es heisst nicht, seine *Darbringung* reinige die Gewissen, sondern sein *Blut*. Aber es heisst, diese Darbringung *ermögliche* jene Reinigung, weil sie *ἄμωμος* oder wie näher erklärt wird, *διὰ πνεύματος αἰωνίου* geschehen sei. Das wird so zu verstehen sein, dass Jesus sich in einem Geiste geopfert habe, für welchen der Tod keine Schranke war. Jesus stand in einem Geiste, der vor und nach Erleiden des Todes sich selbst gleich blieb. So zielte denn auch seine Darbringung über den Ring des vom Tode in Schranken gehaltenen alttestamentlichen Gottesdienstes in das Reich der Ewigkeit hinein, das Blut der Sühne dahin bringend, wo Gott wirklich wohnte. Nun kann von dieser Stätte Gottes aus eine Reinigung des Ganzen von toten Werken geschehen.

Unsere Stelle bestätigt uns also aufs neue, dass wir nicht ohne Grund Opfer und Sühne trennten, eine Trennung, die später noch wichtig werden wird. Die Reinigung von toten Werken, d. h. mit Werken, die durch die Schranke des Todes gebunden waren, geschieht so, dass jetzt diese Schranken nicht mehr gelten und Gott ohne sie mit seiner Gemeinde verkehren will. Die Vergebung der Sünden ist jetzt nicht mehr bloss eine alle Jahre zu erneuernde Gnade, sondern *die Grundtatsache des christlichen Heiles*. Darum können jetzt die Christen dem „lebendigen Gotte" dienen; ist es doch jetzt das Leben, das als Verkehrsbasis zwischen ihnen und Gott steht, während Gott für die alttestamentliche Heilsgemeinde wie tot gewesen war.

Was wir oben bemerkten,[1]) wir würden im folgenden nichts wesentlich neues finden, sondern nur eine nähere Beleuchtung der *ἀθέτησις* und *κρείττων ἐλπίς* hat sich uns bestätigt. Wir sagen: die *ἀθέτησις προαγούσης ἐντολῆς* und die *ἐπεισαγωγὴ κρείττονος ἐλπίδος* treten ein a) *Weil die προαγουσα ἐντολη ihre Unvollkommenheit selber zur Schau trägt IX.1—10.* b) *Weil Jesus vermöge seines eigenen Blutes ein für allemal ins Heiligtum des Himmels eingegangen ist, 11—1.* c) *Weil Jesu Gott dargebrachtes Blut auf Grund seines lebendigen Opfers die Herzen vom Schuldbewusstsein reinigt und einen lebendigen Gottesdienst herstellt. 13—14.*

b) Die nähere Erklärung des ἐγγυος κρειττονος διαθηκης VII, 20—22. IX, 15—28.

Unser Abschnitt bietet darum nicht geringe Schwierigkeiten, weil er 1) vom *Tode Jesu selber* redet — den wir bis dahin nicht

[1]) S. 120.

so in den Vordergrund gestellt sehen — 2) vom *Bundesopfer* Israels — während wir bis dahin ausnahmslos die Opfer am grossen Versöhnungstage behandelt sehen [1]) 3) vom *μεσιτης καινης διαθηκης*, während bis jetzt — mit Übergehung von VIII, 6, welches dort nicht betont war — bloss von *ἐγγυος κρειττονος διαθηκης* hörten. Diese Schwierigkeiten wollen erwogen sein, denn sie sind nicht zufälliger Art. Beginnen wir mit dem letzteren, das IX, 15 ausdrücklich voransteht. Jesus ist *καινης διαθηκης μεσιτης!*

Oben (VII, 20—22) war von der *κρειττων διαθηκη* die Rede. Später lernten wir auch den Inhalt dieser *διαθηκη* kennen, VIII, 7—13. Hier heisst sie *καινη*. Es ist dem Verfasser nicht um die Betonung des Wortes *καινη* zu tun. Das sehen wir daraus, dass er es schon ohne weiteres und auf das Verständnis seiner Leser rechnend, VIII, 6, brauchte. Allein es führt zu dem Begriff *μεσιτης* über, insofern da, wo es sich um eine *καινη διαθηκη* handelt, Jesus nicht mehr bloss als der *ἐγγυος*, sondern als der *μεσιτης* angeführt werden musste. Wäre der Verfasser bei seiner Betrachtung des *Hohepriesters* Jesu ohne Rücksicht auf seine ganze christliche Erkenntnis geblieben, so wäre er nicht zu dem Begriff *μεσιτης*, welcher an sich ja nichts hohenpriesterliches hat, gelangt. Allein er hat immer das ganze im Auge, wenn er von Jesu redet, alles das, was in seiner Person beschlossen ist. Da konnte denn nicht ungesagt bleiben, dass Jesus der neuen *διαθηκη μεσιτης* sei. Die Tragweite dieses Begriffs können wir erst weiter unten erörtern. Wir gehen daher nicht näher darauf ein. Die Aufstellung aber des Wortes *μεσιτης* macht es begreiflich, warum der Verfasser nun vom Tode Jesu als einer *realen Heilstat* (*ἀπολυτρωσις των ἐπι τ. πρ. διαθηκη γεν. καραβ. την ἐπαγγελιαν λαβωσιν* — der einmaligen *ἀπολυτρωσις* entspricht das Ergreifen der *ἐπαγγελια* —) spricht, die er mit der Tat eines Testators vergleicht. Darum vergleicht sich mit dem Tode Jesu nicht das Opfer am grossen Versöhnungstage, das der *bestehenden* Ordnung galt, sondern das Bundesopfer, womit der alttestamentliche *μεσιτης*, Moses, *die Einweihung des Volkes, des Bundesbuches, und der Stiftshütte vollzog.* Denn damit traten die Segnungen der ersten *διαθηκη* zum erstenmal in Kraft, wie der Tod Jesu das Eintreten der Segnungen in der *καινη διαθηκη* einleitete. Allein bei Jesus besteht eben keine Trennung. Wie schon im alten Testament Opfer und Blutsprengung innig mit einander verbunden waren, ja beim Bundesopfer wie beim Versöhnungsopfer am grossen Versöhnungstage die Blutsprengung doch die Hauptsache

[1]) Daher cf. V. 13 in Kap. IX; aber die dort angeführte Asche der Kuh ist nur als Nebengedanke behandelt, kommt also hier nicht in Betracht.

blieb, so noch vielmehr bei Jesus, dessen Opfertod und Blut vermöge der Einheit seiner Persönlichkeit unmittelbar eins sind. *Er ist Mittler und Hohepriester miteinander.* Sein Tod stiftete die neue διαθηκη und leitete die ewige Versöhnung unmittelbar ein, ohne doch selber schon des Versöhnungscharakters zu entbehren. Wie das zu verstehen sei, werden wir später sehen.

Im alten Testamente fiel alles auseinander: Opfer, Priester, Tötung, Blutsprengung, Bundesopfer und das Opfer des grossen Versöhnungstages. *Alle diese bedeutsamen Elemente des levitischen Gottesdienstes vereinigt nun aber Jesus in seiner Person.* Er ist das Opfer auch in seiner materiellen Bedeutung, aber nicht ohne dass sein Blut sofort bedeutungsvoll wird. Und er ist das Bundesopfer so gut wie das Versöhnungsopfer des schon bestehenden Bundes, weil mit seiner hohepriesterlichen Betätigung auf Erden *sofort das Ganze seines hohepriesterlichen Waltens gegeben ist.* Darum ist er Mittler gerade in seiner hohepriesterlichen Würde. Darum kann sich an die Erwägung V. 22 dass alles mit Blut gereinigt werde im A. T. — was zu der V. 18—21 erörterten Bundesblutbesprengung im Sinne der immerwährenden Ermöglichung des Weilens Gottes unter seiner Gemeinde hinzutritt — sofort der Gedanke des hohenpriesterlich im Himmel dargebrachten Blutes zum Zwecke der Reinigung des himmlischen Schauplatzes verbinden. Es ist also kein Sprung, den der Verfasser V. 23 tut. *Das Blut Jesu in seiner reinigenden Kraft vereinigt in seiner Darbringung die ganze durch mannigfache Blutreinigungen im A. T. verstreute Idee der Reinigung durch Blut.* Das ist nun das neue in der κρειττων διαθηκη, dass während in der alten alles auseinander fiel, bei Jesus die Erschliessung der Güter der neuen διαθηκη an die *einmalige* Blutdarbringung geknüpft ist und das deshalb, weil Jesus in seinem Opfer und seiner Blutdarbringung die ganze διαθηκη mit einemmale umfasst. — In V. 15 ist wieder wie in VII, 20 von der ἐπαγγελια die Rede. Wir wissen schon, dass dieselbe in ihrem Abschluss auf den Himmel zielt, dass ihr Hohepriester der ἀρχιερευς ἀγαθων μελλοντων ist. Ihr Aufschluss wird der καινη διαθηκη zuteil. Heisst es nun V. 23 „das Himmlische bedürfe (zur Reinigung) besserer Opfer als τα ὑποδειγματα," so kann damit nur gemeint sein, *eben um diese Aufschliessung der ἀγαθα μελλοντα zu ermöglichen,* habe Christus bessere Opfer dargebracht. Das Wort θυσια ist nur im Anschluss an die vorhergehenden Verse gebraucht. Was damit gemeint ist erhellt uns V. 24 „nun zu erscheinen vor dem Angesichte Gottes für uns." Der Tod Jesu V. 15 *ermöglicht* den Besitz dieser ἀγαθα, allein erst das ἐμφανισθηναι *verwirklicht* ihn.

Unter der Reinigung des Himmlischen ist also die Aufschliessung der *ἀγαθα μελλοντα* in der Hingabe des Lebens Jesu vor Gott für uns gemeint. [1]) Jetzt kann die *καινη διαθηκη* inkrafttreten. Fragen wir nun, worin denn nach dem Gesagten das „bessere" an der *καινη διαθηκη* (VII, 20 – 22) bestehe, so ergiebt sich folgendes.

Jesus [2]) *ist darum ἐγγυος κρειττονος διαθηκης, weil dieselbe 1) durch die enge Gemeinschaft, die zwischen dem μεσιτης und dem ἐγγυος besteht, vermöge deren die Gleichzeitigkeit aller im alten Testament zerstreut vorkommenden, das Inkrafttreten der Heilsgüter der alten διαθηκη immer wieder bedingenden Blutsprengungen im Tode und in der Blutsprengung Jesu das Inkrafttreten der ἀγαθα μελλοντα in ganz anders kräftiger Weise bewirkt* — bedingt ist; *2) ein für allemal durch das Erscheinen Jesu vor Gott, wodurch eine Reinigung des Himmlischen zustande kam, erschlossen ist und daher ihren Inhalt ungehemmt der Heilsgemeinde mitteilen kann.*

Beides findet seinen Grund darin, dass es Jesu *Persönlichkeit* ist, die sich opfert, die Persönlichkeit dessen, der der Sohn Gottes ist, dem also die Heilsgüter selber angehören, weshalb er mit dem Testator V. 16 verglichen wird.

Hinzufügend können wir noch sagen, sie sei auch darum eine bessere, weil ihre Heilsgüter nicht bloss an eine symbolische Handlung wie im alten Testament, sondern an *reale Taten* (Tod Jesu und Erscheinen vor Gott, geknüpft sind. Sie verbürge daher *Realitäten*, nicht bloss die neu hergestellte Gnade. Das ist es denn auch, was wir VIII, 7—13 gelesen haben.

Eine Bestätigung des oben Gesagten finden wir in den folgenden Versen 25 26, „und nicht, damit er sich oftmals darbringe, wie der Hohepriester in das Heiligtum geht Jahr für Jahr mit fremdem Blute; denn sonst hätte er oftmals leiden müssen von Anfang der Welt an — nun aber ist er auf einmal am Ende der Zeiten erschienen zur Wegschaffung der Sünde durch sein Opfer." Auch hier wieder ist zwischen Opfer an sich und Hingabe im Himmel unterschieden (das *νυνι* V. 26 soll nur dem Satz *ἐπει ἐδει αὐτον* entgegentreten und bezieht sich nicht auf V. 25). Wenn Jesus oftmals im Himmel sich darzubringen hätte, dann müsste seiner Darbringung jedesmal ein Todesleiden vorangehen, wie im alten Testament der

[1]) Und nicht, wie *Riehm* will, in der Genugtuung an die göttliche Gerechtigkeit und Heiligkeit, welche durch unsre Sünde veranlasst worden sei. a. a. O. S. 543. [2]) Es ist hier nur gesagt, inwiefern Jesus einer *κρειττων διαθηκη* Bürge sei. Das schliesst aber die nähere Schilderung des Inhaltes dieser *διαθηκη* aus. Da, wo sie selbständig erscheint (VIII, 7 ff) ist auch von ihrem Inhalt die Rede.

Darbringung des Sühneblutes ins Allerheiligste der Tod des jedesmaligen Opfertieres voranging. Sollte die Darbringung Jesu im Himmel oftmals geschehen, so müsste allemal sein Tod vorangegangen sein, „weil er so oft den Tod erlitten haben musste, als er sich nach seinem Eingange in das Heiligtum Gott immer wieder darbringen sollte. Der Jetztzeit, wo er nach seinem Hingange zu Gott sich immer von neuem an Gott dargäbe, müsste eine Vorzeit entsprochen haben, wo er sich immer von neuem das widerfahren liess, was dem vorangegangen sein musste. So wenig nun letzteres der Fall ist, ebensowenig ersteres“ [1]). *Einmal* ist Christus erschienen zur *ἀθετησις ἁμαρτιας*. Die Sünde ist *einmal* abgetan worden, darum hat sie auch im neuen Verhältnis Gottes zu den Menschen keine Macht mehr. Ergänzend ans obige können wir beifügen: *3) weil sie in ihrer Unverworrenheit mit der Sünde (Sündenvergebung) auf einer sündentilgenden Tat Jesu beruht — nicht bloss wie die alte διαθηκη auf einem gnädigen Übersehn* (cf. Röm. III *παρεσις*). Dieser sündentilgenden Tat (*ἀθετησις*) Jesu entspricht die Tatsache seiner endlichen Wiederkunft ohne Sünde. Dann wird die Sünde ganz aus dem Verhältnis Jesu zu den Seinigen ausgeschlossen sein. Während sie, wenn auch nicht bestimmend und als konstitutives Element der *καινη διαθηκη*, noch immer den Christen schwächt, trotzdem er sich bewusst ist, sie nicht mehr zwischen Gott und sich zu haben - wird sie dann auch real abgetan sein im Gegensatz zum alten Testament, wo die Wegschaffung der Sünde nie in Aussicht gestellt werden konnte. Wir sagen darum:

4) Weil sie in eine reale Herrlichkeit des erschienenen Heilandes und seiner Gemeinde ausmündet — die der Gründungstat Jesu zur ἀθετησις της ἁμαρτιας entspricht — wo die Sünde ganz ausgetilgt sein wird.

Das soeben Entwickelte ist insofern nicht neu, sondern eben nur eine Entwicklung von VII, 20—22, als dort das inhaltsschwere Wort *ὁρκωμοσια* an die *ἐπαγγελια* erinnerte, die ja das Gesagte alles in sich birgt. — Und allerdings redet unser Abschnitt IX, 15—28 auch vom irdischen Stande Jesu, doch nur insofern, als dadurch die Überleitung zum himmlischen gegeben ist. Und die Ausgestaltung der *καινη διαθηκη* knüpft sich so wie so nur an den *ἀρχιερευς κατα την ταξιν Μελχισεδεκ*.

(Fortsetzung folgt.)

[1]) *v. Hofmann*, d. H. Schr. N. T. V. S. 370.

Zur Beurteilung des historischen Wertes der Streitschriften aus der Zeit des Investiturstreites.

Von G. Meyer von Knonau.

Rektoratsvortrag bei Anlass der Feier des Stiftungstages der Universität Zürich am 29. April 1897.

Bei der Eröffnung des letzten Studienjahres unserer Hochschule wurde an dieser Stelle der Versuch gemacht, zu zeigen, wie auf dem Boden unserer engeren landesgeschichtlichen Entwicklung die historischen Studien sich gestalten können, inwieweit eine eigentümliche Art der Betreibung eines Studiums der Geschichte durch die Angehörigen der Schweiz sich denken lasse[1]).

Am heutigen Tage möchte der Sprechende aus seinem eigenen engeren Arbeitsfelde einen einzelnen Gegenstand herausziehen und zu diesem Behufe seine Zuhörer bitten, sich mit ihm unmittelbar um die Spanne von genau acht Jahrhunderten rückwärts geistig zu versetzen. Es ist allerdings eine Zeit, die in vielen Dingen der Gegenwart unendlich fern liegt. Allein zugleich ist es doch andererseits eine Epoche, die wieder in sehr vielem unmittelbar an treibende Gedanken unserer nächsten Umgebungen anklingt. Der Name der verfallenen Burg am Appennin, Canossa, ist auch in unseren Tagen wieder zum Parteirufe geworden, und die in der Form der Kreuzzüge vor dem elften Jahrhundert emporgehobene orientalische Frage erscheint heute ganz ebenso als eine Haupttriebfeder der politischen Bewegung. Ebenso ist, wie vor dem Jahre 1100, so vor dem beginnenden 20. Jahrhundert für eine grosse geschlossene Partei in allen Staaten die Hauptfrage bei den zu gebenden Entscheidungen, wie der höchste Priester in Rom die Dinge bejahe oder verneine, und da gleichen sich die Erscheinungen mannigfach in hohem Grade für die Jahre Urbans II. und für diejenigen Leo's XIII.

So dürfte es für uns doch nicht so fern liegen, sich in das Jahr 1097 hinein zu denken.

Da stehen die gewaltigsten Gegensätze, die alle Welt bewegen, vor uns in hervorragenden Persönlichkeiten verkörpert, die eine

[1]) Zu der Frage: „Wie soll der Schweizer Geschichte studieren?" Rektoratsvortrag am 29. April 1896 (Zürich, Fäsi & Beer).

Forderung wider die andere erheben, Fragen, die, seit der Mitte des Jahrhunderts stets mehr verschärft, jetzt an dessen Ende ihrer Beantwortung näher gerückt erscheinen.

Der Vertreter der weltlichen Ansprüche, der deutsche König Heinrich IV., war seit 1084 durch einen in Rom gegen Gregor VII. zur Weihe gebrachten Gegenpapst als Kaiser gekrönt, und jetzt hatte er 1090 zum drittenmal nach Italien sich begeben. Zwar war da Gregor VII. schon seit bald fünf Jahren, äusserlich besiegt, aus Rom flüchtig, gestorben; aber die Gedanken der kirchlichen Weltbeherrschung, wie sie seine gewaltige Willenskraft aufgestellt, hatten in dem seit 1088 erwählten zweiten Nachfolger, dem französischen Urban II., einen ebenso geschickten als kühnen Erben gefunden. Die Bundesgenossin der päpstlichen Politik in Italien, die Markgräfin Mathilde von Tuscien, die Herrin von Canossa, zu bekämpfen war Heinrich's Vorsatz; der Gegenpapst Clemens sass in Rom, und Urban II. musste unstet auf die Flucht wandern. Aber auf die anfänglichen Siege folgten nun rasch die Rückschläge gegen den Kaiser. Aus rein nur politischen Erwägungen schloss Mathilde mit dem weit jüngeren Sohne eines der Hauptgegner Heinrichs in Oberdeutschland eine zweite Ehe ab, und so konnte der Vater des siebzehnjährigen Bräutigams, Welf, der durch Heinrich IV. abgesetzte Herzog von Baiern, leicht von den Alpen her nach den oberitalischen Plätzen der Bundesgenossin zur Befehdung des Kaisers die Hand reichen. Dann fiel des Kaisers eigener, seit 1087 als künftiger Nachfolger zum Könige gekrönter Sohn Konrad vom Vater ab, durch Urban und Mathilde dazu bewogen; noch schwerer war, dass des Kaisers eigene Gemahlin zweiter Ehe, die russische Grossfürstin Praxedis, gleichfalls zur Verräterin wurde und zum Vorteile der Pläne der päpstlichen Partei die ärgsten Anklagen gegen den Kaiser vorbrachte. So verlor Heinrich IV., durch den Papst neuerdings aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen und darauf wegen seiner fortgesetzten Verbindung mit dem Gegenpapst nochmals ausdrücklich verflucht, alle bisher gewonnenen Vorteile, und von 1093 an war er in Oberitalien überall eingeengt, tatsächlich ganz machtlos, sodass er auf schmalem Raume, an der Etsch, in Verona, oder weiter östlich, in Padua, in Venedig, sich halten musste, jenseits der Alpen, in Deutschland, fast vergessen, durch Welf nordwärts abgeschnitten, durch den Sohn, König Konrad, aus der Lombardei verdrängt. Das waren die Jahre, wo Urban II. nunmehr, statt des in völligen Schatten gerückten Kaisers, die Unterhandlungen grossen Stils für Rom aufgriff. Einen Gesandten des Kaisers von Constantinopel empfing der Papst; auf grossen kirchlichen Versammlungen wurden unter päpstlichem Vorsitze die wichtigsten Dinge beraten und fest-

gestellt, sodass die Sorge für den Frieden als eine Angelegenheit des Papstes erschien. Von Italien hatte sich der Siegeszug des Papstes nach Frankreich fortgesetzt; der französische König wurde wegen seines Ungehorsams durch Urban II excommunicirt, und überall wurden die Grundsätze der kirchlichen Reform neu verkündigt. Aber vollends als Urban II. am 26. November 1095 durch seine hinreissende Beredtsamkeit auf der Synode zu Clermont den schon längst in den asketisch bewegten Gemütern liegenden Gedanken wachrief, eines Feldzuges gegen die Ungläubigen zur Befreiung des heiligen Grabes, da war der Papst unmittelbar der Urheber einer die grossartigsten Dimensionen annehmenden Bewegung des Abendlandes geworden, und wenigstens für den Anfang stellte sich der erste Kreuzzug ganz wie ein persönliches Unternehmen des obersten abendländischen Priesters dar, während des kaiserlichen Namens nirgends dabei Erwähnung geschah. Ein ganzer Volksaufbruch in Waffen war die Folge des Rufes: „Gott will es!“, den Urban's Wort erweckt hatte. Schon waren grosse Massen der vorausgeschobenen, unordentlich angehäuften Scharen elend untergegangen, lange ehe sie nur Asien betreten hatten, als sich um die Zeit des Osterfestes 1097 endlich die wohl vorbereiteten Heere der abendländischen Fürsten um Constantinopel und Chalkedon versammelten.

In den gleichen Frühjahrswochen nun — das Osterfest fiel 1097 auf den 5. April — glückte es Heinrich IV., sich aus seiner unwürdigen Stellung, die ihm im Polande durch die überlegenen Gegner aufgezwungen worden war, zu befreien. Das von vorneherein unnatürliche Ehebündnis der Markgräfin Mathilde mit dem jungen Welf hatte dem habgierigen Sinne des Schwiegervaters die erhofften Bereicherungen in Italien nicht gebracht; so trennte sich mit Welf II., der sich von seiner Gemahlin entfernt, auch der Vater Welf I. von der Sache Mathildens ab, und die seit 1095 mit dem Kaiser eröffneten Unterhandlungen führten jetzt zum Ziele. Heinrich IV. widerrief die über Welf I. verhängte Achtserklärung und gab ihm das Herzogthum Baiern zurück. Dagegen erlangte nunmehr der Kaiser, als ihm die Alpenpässe in solcher Art wieder aufgeschlossen worden waren, die Möglichkeit der Rückkehr nach Deutschland, wo sein Walten seit vollen sieben Jahren hatte vermisst werden müssen. Schon das Pfingstfest feierte er wieder in einer baierischen Bischofsstadt, zu Regensburg, und die Möglichkeit war geboten, dass die fast erloschene kaiserliche Autorität in Deutschland wieder emporkam. Die furchtbar gesteigerte Heftigkeit der Gegnerschaft schien auch zwischen Tron und Altar, zwischen Imperium und Sacerdotium sich wieder abmildern zu können.

Ein Hauptinteresse, das uns nach acht Jahrhunderten alle diese Fragen bieten, liegt darin, dass wir neben den geschichtschreiberischen Zeugnissen über diese ganze Reihe von Streitpunkten, wie sie unter dem Namen des Investiturzwistes zusammengefasst werden, zahlreiche Stimmen aus den Reihen der Kämpfenden selbst vernehmen, aus beiden Lagern, dem kaiserlichen, wie dem päpstlichen, von diesseits, wie von jenseits der Alpen, teilweise schriftstellerische Leistungen ersten Ranges, sodass der Gang der so heftigen Erörterungen vielfach bis in das Einzelne verfolgt werden kann. Die erst in den letzten Jahren geschehene Bearbeitung und Veröffentlichung dieser „Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculo XI. et XII. conscripti", die durch die Monumenta Germaniae historica in einer alle früheren Ausgaben entbehrlich machenden Weise geboten ist, legt dieses gesamte geistige Ringen, von dem so viele Punkte in den Kämpfen der Gegenwart wieder ihren Nachhall finden, in ganzer Vollkommenheit, soweit sie nach manchen Verlusten noch erreichbar ist, vor die Augen, und das ausgezeichnet eindringliche 1894 erschienene Werk des Professors der Kirchengeschichte an der Universität Marburg, Karl Mirbt, betitelt: „Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII.", hat das grosse Material in einer durchaus belehrenden Weise zu gestalten gewusst. So ist es jetzt möglich, die Beleuchtung der Dinge, notwendigerweise fast überall eine ganz von Parteiauffassungen ausgehende und deswegen nur mit Vorsicht zu benutzende Beurteilung, wie sie aus diesen Streitschriften hervorgeht, in einem Umfange eintreten zu lassen, wie das früher bei weitem nicht so der Fall war.

Es ist nun selbstverständlich, dass für eine und dieselbe theoretische Frage, je nach der ganzen politischen Constellation, in verschiedenen Zeitabschnitten des grossen Streites ungleiche Auffassungen sich ergaben, und so trifft das auch für eine sehr beachtenswerte Streitschrift ein, deren Abfassung genau in das Jahr fällt, in das zurückzuversetzen wir uns vornahmen.

Wir haben gesehen, dass Papst Urban II., und zwar entgegen einer im Beginne seines Pontificates ersichtlich gewordenen massvolleren Politik, im Verlaufe der darauffolgenden Kampfjahre immer angriffslustiger geworden war. Auch auf dem Boden Deutschlands, ganz vorzüglich in Schwaben und in den oberdeutschen Landen überhaupt, wo eine ausgesprochen mönchisch asketische Richtung sich siegreich ausbreitete, wurde für die Unterwerfung unter die päpstlichen Gebote mit wachsendem Erfolge gerungen. Für Urban handelte es sich dabei hauptsächlich darum, den Zusammenhang der Gruppe der Bischöfe, die noch stets auf der Seite des Kaisers und des kaiserlichen Gegenpapstes, Wibert-Clemens III., stand, zu lockern,

den Übertritt solcher kaiserlich gesinnter Bischöfe in das entgegen gesetzte päpstliche Lager zu befördern und damit die Kraft der Position Heinrich's IV., durch den Abfall seiner geistlichen Anhänger, vollends zu erschüttern. Das aber konnte am leichtesten geschehen, wenn er hier wieder mildere Mittel zur Anwendung brachte und die bisherigen Gegner durch sein Entgegenkommen zu gewinnen suchte. Der kluge, wohl überlegende Politiker vermochte so, mitten in der Siegerlaufbahn gegenüber Heinrich IV., durch die Wahl ausgleichender Schritte, sich den Verhältnissen, wo solche entgegentretende Massregeln erforderlich erschienen, anzuschmiegen und dergestalt neue Erfolge zu erbeuten.

Schon in dem ganzen Kampfe, seit dem Anfang der Regierung Heinrichs IV., gleich nach der Mitte des Jahrhunderts, war eine Forderung von römischer Seite immer schärfer aufgestellt, immer ausdrücklicher von anfänglich beschränkterer Auffassung weiter ausgedehnt worden, die Abstellung der Simonie, die dann aber mit der Investitur geistlicher Amtspersonen durch Laienhand schlechthin auf die gleiche Linie gestellt wurde.

Simonie hiess in der Kirche, nach dem Namen des in der Apostelgeschichte erwähnten Zauberers Simon, der durch eine für Geld erkaufte apostolische Handauflegung den heiligen Geist sich hatte verschaffen wollen, schon längst der Verkauf oder die Erkaufung der geistlichen Ordination für Geld oder Geldeswert. Allein seit 1058 insbesondere, wo der Cardinal Humbert seine „Libri tres adversus Simoniaeos" hatte ausgehen lassen, war der Begriff der Simonie noch ausgedehnt und zugleich verschärft worden. Humbert, ein Hauptvorfechter der kirchlichen Reformpartei, hatte in dieser Kundgebung erstlich die Simonisten als die allerärgsten Häretiker hingestellt und namentlich gefordert, dass auch alle von simonistischen Bischöfen erteilten Weihen, die bisher noch, sobald der Geweihte nichts entrichtet hatte, anerkannt worden waren, als ungültig hingestellt würden. Doch nach einer in den lebhaftesten Farben entworfenen Schilderung der übeln Folgen der Simonie, wie sie sich in dem Schicksale des in den Händen der Simonisten liegenden Kirchengutes entfaltet hatten, griff nun Humbert noch weiter und erreichte mit seinen scharfen Vorwürfen die weltlichen Fürsten, die bei den Bischofswahlen mit ihrer Einwirkung voranstanden. Damit aber war das Institut der Investitur, durch deren Handhabung von Seite eben solcher Fürsten, von Laienpersonen, in Gestalt der Zuteilung des Hirtenamtes mit den Symbolen von Stab und Ring, Wahl und Bestätigung der Bischöfe ausging, auch schon direkt getroffen. Das Andenken des Vaters des damals noch unter Vormundschaft regierenden jungen Königs Heinrich IV., die Erinnerung an den

vor nur zwei Jahren verstorbenen Kaiser Heinrich III., wurde, so sehr Humbert sich noch bemühte, jenen zu schonen, im weiteren Verlaufe gleichfalls tadelnd herangezogen, und ohne dass der Verfasser den Namen der Regentin, der Kaiserin Witwe Agnes, nannte, meinte er doch selbstverständlich geradezu die Mutter Heinrich's IV., wenn er bei den Klagen über diese Dinge der Anmassung der Frau gedachte, und so stand schliesslich der Cardinal schon hart vor dem Ausspruche, dass die Investitur selbst, wie sie eben von der Regierung der Kaiserin Regentin geübt wurde, zu verbieten sei [1]). So war demnach schon im fünfzehnten Jahre vor der Papstwahl Gregors VII. auf diese Weise die Simonie mit der Laieninvestitur ganz auf gleiche Linie gerückt, und dann war Gregor VII. selbst später zum unmittelbaren eigentlichen Verbote der Investitur im weiteren gelangt.

Dagegen hat Urban II. auch in dieser wichtigen Frage einen anderen Weg eingeschlagen. Auf der Synode von Piacenza, die er vor seinem Abgange nach Frankreich, im März 1095, nicht ganze drei Vierteljahre vor derjenigen zu Clermont, hielt, ging er zwar aufs heftigste gegen den kaiserlichen Gegenpapst, den Häresiarchen Wibert, und dessen Anhänger vor. Aber in den Beschlüssen der Synode wurde doch schon zwischen Simonisten schlechtweg und nicht simonistischen Schismatikern, die eben zurzeit nicht der römischen Kirche gehorsam sich erwiesen, bestimmt unterscheiden. In der Reihe der von der Synode aufgestellten Kapitel erscheint allerdings die völlige Verwerfung der Simonisten, die durchaus als Häretiker gelten, von neuem, immerhin schon mit einer gewissen Milderung, insofern Weihen, die von Simonisten vollzogen wurden, aus Mitleid nicht als ungültig erklärt werden sollten, wenn nämlich der Akt der Weihe ohne Simonie geschah und die Geweihten beweisen können, sie hätten bei der Weihe nicht gewusst, dass der Weihende ein Simonist sei. Vollends die Schismatiker aber, mit anderen Worten der betreffenden synodalen Bestimmung selbst: „die einst zwar katholisch ordinirten, aber in diesem Schisma von der römischen Kirche getrennten Bischöfe" — das eben waren jene von Kaiser Heinrich IV., jedoch ohne Simonie, investirten Vorsteher bischöflicher Kirchen — sollen hinsichtlich der von ihnen vollzogenen Weihen unbenachteiligt bleiben: denn die von diesen bischöflichen Persönlichkeiten Geweihten dürfen, wenn sie in die geeinigte Kirche zurückkehren, unter Aufrechterhaltung der Gültigkeit ihrer Weihen, sich dem Verbande der allgemeinen Kirche wieder anschliessen.

[1]) Über Humbert's Schrift gegen die Simonisten, vergl. G. Meyer von Knonau, Jahrbücher des deutschen Reichs unter Heinrich IV. und Heinrich V., Band I, S. 104—117.

Dadurch war in unverkennbarster Weise auch solchen Bischöfen, die bisher im Lager Heinrich's IV. gewesen waren und den Pontificat des Gegenpapstes Wibert anerkannt hatten, die Möglichkeit eröffnet, in den Verband der unter Urban II. zusammengefassten Kirche sich hinüber zu begeben; denn sie hatten nicht mehr zu besorgen, dass bei einem solchen Wechsel der Partei alle von ihnen bisher unmittelbar oder mittelbar vollzogenen kirchlichen Handlungen in Zweifel gesetzt würden.

In diesen Zusammenhang entgegenkommender, politisch wohl berechneter Massregeln Urbans II. gehört nun aber ferner der Inhalt einer Streitschrift, die im Jahre 1097, also zwei Jahre nach der Synode von Piacenza, als der Papst, aus Frankreich zurückgekehrt, seit 1094 zuerst wieder in Rom seinen Sitz aufgeschlagen hatte, in einer zweiten Bearbeitung zu Tage kam.

Der Verfasser dieser umfangreicheren „Libellus contra invasores et aliquos scismaticos" betitelten Schrift war Cardinalpriester der römischen Kirche, mit Namen Deusdedit. Ursprünglich Mönch in einem Kloster der umbrischen Appenninstadt Todi, war Deusdedit unter Gregor VII. nach Rom gezogen worden; von einer im Auftrage dieses Papstes unternommenen Legation her kannte er auch den Boden der deutschen Verhältnisse. Gregor's VII. Nachfolger, Victor III., widmete Deusdedit eine Kanonsammlung, mit der ausgesprochenen Absicht, in diesem Werke der römischen Kirche die Rechtfertigung ihrer Ansprüche gegenüber den weltlichen Gewalten zu erleichtern. Unter Urban II. dann liess er das eben erwähnte, hier etwas näher zu besprechende Buch, das gegen die Eindringlinge und Simonisten und übrigen Schismatiker sich richtete, folgen, und zwar kam nach einer ersten kürzeren Form die eben im Jahre 1097 verfasste, allerdings auch nicht zum völligen Abschlusse gebrachte länger gewordene Überarbeitung, mit der wir uns zu beschäftigen haben.

Gleich das Vorwort kündigt die Absicht des Werkes an. Deusdedit will den Simonisten und Schismatikern eine Antwort geben, die da behaupten, die Kirche Christi stehe unter der königlichen Gewalt, sodass es gestattet sei, nach ihrem Belieben dieser Kirche, sei es auf Bitte, sei es um Geld, oder ohne Entgelt, Hirten aufzubürden und die kirchlichen Besitzungen zu entfremden, entweder zum eigenen Vorteile, oder zum Besten irgend eines andern, der ihnen beliebe.

Ein erster Abschnitt der Streitschrift ist der Widerlegung des Institutes der durch die Laien ausgeübten Investitur gewidmet. Dem gegenüber wird betont, dass in der ältesten Zeit der Kirche, nach Anordnung der Apostel, ein erledigter bischöflicher Stuhl durch

Klerus und Volk der Diöcese neu besetzt worden sei. Dann verfolgt der Verfasser durch die weiteren Zeiten das Umsichgreifen der weltlichen Gewalt in diesen Dingen, und sogar ein Papst, Nikolaus II., erfährt da wegen seines Papstwahldekretes, vom Jahre 1059, weil dieses der alten kirchlichen Überlieferung nach des Autors Ansicht nicht entspricht, Tadel wegen seines Irrtums. Auch die argen Folgen der Laieninvestitur werden ausgemalt, wie diese denn geradezu den Weg zur Simonie weise, wie dabei die notwendige Ungleichheit zwischen Geistlichen und Laien sich verwische: manche Priester denken so mehr an ihre Hunde und Falken, oder sie laufen an des Königs Hof und leisten da die unwürdigsten Dienste. Allein Deusdedit will, dass gegenüber der alten heiligen kirchlichen Ordnung, wie sie über die Einsetzung von Bischöfen bestehe, durchaus keiner irgend davon abweichenden Neuerung, wie sie einer Berechtigung der weltlichen Fürsten entsprechen würde, Gültigkeit zugestanden werden dürfe.

Der zweite Abschnitt führt in längeren Beweisstellen aus den Kirchenvätern, aus anderweitiger älterer, kirchlicher Literatur die Sätze des Autors weiter aus. Simonisten können gar keine wahren Priester sein; der ordinirende, der ordinirte Simonist sind als „pseudosacerdotes“ zu bezeichnen: die von solchen falschen Priestern verwalteten Sakramente sind ohne wahres Wesen und wirkungsunkräftig. Im dritten Abschnitte wird der Ausgang vom Begriffe des Wortes Klerus genommen: Klerus ist die Bezeichnung für diejenigen, welche im Loose des Herrn stehen und am Herrn teil haben. Darum wird der Schluss gezogen, erstlich, dass das christliche Volk die Priester und Diener Gottes unterhalten, sie ehren und ihnen gehorchen solle, nicht aber sie verunglimpfen und verfolgen, und zweitens, dass es den Weltlichen nicht zustehe, Kleriker in die Kirchen einzuführen, aber auch nicht solche auszutreiben, noch überhaupt in kirchliche Dinge sich einzumischen. Im vierten und letzten Abschnitt endlich kehrt Deusdedit wieder ausdrücklich zur Investiturfrage zurück und stellt da alle kirchlichen Forderungen in schärfster Weise auf.

So ist denn unleugbar durch das ganze breit angelegte Werk des gelehrten Kanonisten hindurch der Gedanke auf das schärfste ausgeprägt, dass die Kirche nirgends der königlichen Gewalt sich unterzuordnen habe, dass im Falle eines Conflikts stets das kirchliche Recht ganz unbedingt vor dem staatlichen zur Geltung kommen müsse. Aber dessen ungeachtet macht sich gegenüber dem viel schrofferen, älteren gregorianischen Prinzip eine gewisse Abweichung geltend, und die neueste umfassende kirchengeschichtliche Forschung von deutscher Seite, Albert Hauck's 1896 erschienenes Werk: „Die

Kirche Deutschlands unter den sächsischen und fränkischen Kaisern“ — weist sehr zutreffend auf diese Wendung, wie sie bei Deusdedit hervortritt, hin.

Die königliche Gewalt war in Worten Gregor's VII. geradezu, als eine dem Göttlichen widersprechende Einrichtung, dem göttlichen Institute des Priestertums gegenübergestellt worden; der Staat war da also im Gegensatz zur Kirche nicht nur der minderwertige Faktor, sondern ein Produkt der Sünde. Deusdedit geht nicht mehr so weit: ihm ist der Staat zwar keine eigentlich göttliche Stiftung, aber doch eine von Gott erlaubte Einrichtung. So aber urteilt er eben auch nicht so verwerfend über jene Bischöfe, die, nämlich ohne eine Geldzahlung, von dem Könige, vom Kaiser eine Kirche angenommen haben. Sie werden zwar als Schismatiker, da sie jetzt noch nicht den rechtmässigen Papst Urban II. anerkennen, sondern noch dem Gegenpapst Wibert anhängen, bezeichnet, aber ausdrücklich von den Simonisten, den Häretikern, unterschieden, die den schändlichen Akt des Kaufs, des Verkaufs von Weihen begangen haben. Allerdings sind nach Deusdedit solche Schismatiker zur Zeit noch nicht der kirchlichen Autorität gehorsam; aber es ist möglich, dass sie in die Kirche, durch Lösung von der Partei des Gegenpapstes, eintreten und so ihre kirchlichen Würden, unter nachmaliger Anerkennung ihrer Ämter von Seite der römischen Kirche, behaupten.

Man sieht: so ist die Linie, auf der schon die Synode von Piacenza stand, 1097 fortgesetzt worden, und zwar ist es von besonderer Wichtigkeit, dass erst die diesem Jahre angehörige, ausgedehntere, zweite Redaktion des Buches des Deusdedit an zahlreichen Stellen die Schismatiker neben den Simonisten, oder richtiger im Gegensatz zu ihnen, berücksichtigte.

Die Folge hievon hatte nun aber Heinrich IV., alsbald nach seiner Rückkehr auf deutschen Boden 1097, zu erfahren. Bei mehreren bisher wibertistischen, auf Seite des Kaisers stehenden, deutschen Kirchenfürsten lässt sich nachweisen, dass sie jetzt eben in Urbans II. letzter Lebenszeit — dieser Papst starb am 29. Juli 1099 — entweder geradezu Urban anerkannten und so in den Verband der römischen Kirche sich begaben oder wenigstens ihre bisherige Verbindung mit Wibert nicht mehr pflegten. In allen diesen Fällen aber erlitt Heinrich's IV. Machtstellung wesentlichen Abbruch.

So zeigen die in der hier beleuchteten Streitschrift hervortretenden theoretischen Ausführungen unleugbar auf das deutlichste ihre Abspiegelung im Gange der bestimmenden politischen Ereignisse.

Allein überhaupt beherrschten alle diese in den mannigfaltigsten Streitbüchern behandelten Fragen die ganze wild bewegte Zeit und ihre öffentliche Meinung nach allen Richtungen.

Ob die Excommunication des Kaisers durch den Papst gesetzlich sei und der Papst das Recht dazu gehabt habe, oder wie es sich mit der Schuld Heinrich's IV. verhalte, oder andererseits mit dessen Absetzung, mit der Lösung der Untertanen von ihrem Eide, oder über die Frage der Priesterehe und des Cölibates, über die Simonie, inwiefern von einer Gültigkeit der durch simonistische oder verheiratete Priester gespendeten Sakramente gesprochen werden könne, ob nicht das Volk nach dem kirchlichen Gebote sich gegen solche Häretiker erheben, sie abweisen müsse, ferner über die Laieninvestitur, den Differenzpunkt, nach dem ja die ganze streiterfüllte Epoche gemeiniglich bezeichnet wird: über all dem und weiterem noch gingen die Erörterungen hin und her, und sie gipfelten sich schliesslich in den Diskussionen über die allgemeinen Probleme des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche.

Und nicht bloss mit Worten, mit schriftstellerischen Mitteln, sondern im täglichen Treiben des Volkes, auf den Märkten und Strassen gingen diese Fragen hin und her. Alle lokalen, alle persönlichen Gegensätze kleideten sich darein; in diesen Angelegenheiten wurden hin und wieder die Waffen ergriffen und geschwungen.

Nur schon ein kurzer Einblick in die Geschichte unserer eigenen Gebiete, der damals durch ganz Südschwaben und bis an den St. Gotthard reichenden Diöcese Constanz, lehrt das zur Genüge. Für und wider Heinrich IV. führten ein politisch und kriegerisch hoch befähigter Abt von St. Gallen, der aus Kärnten stammende, von Heinrich IV. eingesetzte Ulrich von Eppenstein, und der eifrige Vorkämpfer für die gregorianische Auffassung, der Zähringer Gebhard III. auf dem Constanzer Bischofsstuhl, den Streit; Bischof und Gegenbischof, Abt und Gegenabt füllten auch sonst die Landschaften weit um den Bodensee mit allen Gräueln des Krieges; schon gleich im Beginne des heftigeren Gegensatzes hatte ein Graf von Lenzburg einen Legaten des Papstes gefangen auf seine Burg gelegt, und von Zürich war damals der wider Heinrich IV. neu erhobene Gegenkönig, obschon er Herzog von Schwaben war, also in seinem eigenen Lande Gehorsam forderte, Rudolf von Rheinfelden, zurückgewiesen worden.

Die Streitschriften bieten sich als der beste Schlüssel dar, um die Ideen, die allmächtig vor achthundert Jahren die Gemüter beherrschten, zu verstehen. Doch so wichtig ihr Inhalt für uns ist, so sehr wir oft nur ihnen Dinge entnehmen können, die in der eigentlichen Geschichtschreibung nicht enthalten sind, so darf doch

nur mit grosser Vorsicht aus diesen Schriften geschöpft werden. Denn allerdings greifen wir, wenn wir sie vornehmen, gewissermassen geradezu den Puls der Dinge, wie die Meinungen sich folgten, gegenseitig bedingten. Aber wenn schon die Geschichtserzählung objektiverer Färbung sich in der wild bewegten Zeit vom Bekenntnis der Parteien nicht ferne halten kann, so ist vollends dieser unmittelbare Pulsschlag, wie er da gefühlt wird, oft so unregelmässig, bewegt durch das Fieber des Hasses, feindseliger Vergeltungslust, dass es der Vorsicht bedarf, wenn nicht eine vielfach schiefe Beurteilung des Tatbestandes solchen Äusserungen entnommen werden soll. Je unvermittelter also der Leser dieser Schriften, mit ihren Herausforderungen und Erwiderungen, sich in den stürmischen Fluss der Zeitfragen hinein gestellt fühlt, um so geratener wird es sein, dass er sich dabei im Gedächtnisse halte, es seien Klänge eines scharfen, lange andauernden Streites, die ihm hier entgegen schallen.

Das Hohepriestertum Jesu Christi nach dem Hebräerbrief.

Von lic. theol. Herm. Kutter, Pfarrer in Vinelz (Kt. Bern).

(Fortsetzung.)

C. Die Verdeutlichung der ἱερωσυνη ἀπαραβατος VII, 23—24. *X, 1—18.*

Haben wir in den beiden vorhergehenden Abschnitten unsere Ansicht bestätigt gefunden, dass nämlich die in VII, 18—24 genannten Heilsgüter des *ἀρχιερευς κατα τ. τ. M.* in den Kap. IX—X eine hellere Beleuchtung finden, so erwarten wir, dass sie sich im letzten noch zu behandelnden Abschnitte ebenfalls bewähre. Wir setzen daher voraus, der Verfasser rede hier vor allem von der *ἀπαραβατος ἱερωσυνη* und gehen sogleich näher auf die vorliegenden Verse ein.

Vers 1 „da nämlich das Gesetz nur den Schatten der zukünftigen Güter, nicht ihr wirkliches Wesen (*εἰκων των πραγματων*) ausdrückt, so kann es durch die Jahr für Jahr als dieselben dargebrachten Opfer (*ταις αὐταις* zu *κατ' ἐνιαυτον* — gegen *v. Hofmann* [1]) auf immerdar niemals die Herzukommenden vollenden". Der Nachdruck liegt auf *ταις αὐταις*. Die Selbigkeit der Jahr für Jahr dargebrachten Opfer beweist die Schattenhaftigkeit der alttestamentlichen Institution. (cf. VII, 27). Dass hier an das grosse Versöhnungs-

[1]) a. a. O. S. 377.

opfer (Lev. 16) gedacht ist, ist ohne Zweifel und nicht redet der Verfasser von den durchs ganze Jahr hindurch dargebrachten Sündopfern neben denen des grossen Versöhnungstages, wie *v. Hofmann*[1]) will. Vers 2 „Denn hätten sie nicht aufhören müssen, dargebracht zu werden deswegen, weil die Gottesverehrer kein Sündenbewusstsein mehr hatten infolge der ein für allemal geschehenen Reinigung“ ? Aber in ihnen geschieht ja gerade (*ἀλλα*) Erinnernng an die Sünden Jahr für Jahr; denn es ist unmöglich, dass das Blut von Stieren und Böcken Sünden wegnehme.“ V. 3—4. Der Grund dieser Unwirksamkeit liegt also darin, dass die Opfer blosse Tieropfer sind. Die Sühne ist desshalb illusorisch, weil sie auf Grund von Tieropfern dargebracht ist, die nicht fähig sind, jene Verhältnisse zu beschaffen, die der wahren Sühne zu Grunde liegen, oder wie wir oben sagten, den Ring zu durchbrechen, welcher die alttestamentliche Ordnung umschlossen hält. Das Blut der levitischen Opfer ist deshalb unfähig, eine vollkommene Sühne zu beschaffen, weil es das Blut von Tieren ist. Der VII, 23 und VII, 28 erwähnten *Schwachheit der Hohepriester* steht also die *Schwachheit der Opfertiere* ergänzend zur Seite. Ist dem aber so, dann ist auch das *Priestertum* selber, das sich auf schwache Menschen und Tiere stützen muss, *schwach und wandelbar*. Dann kann es nicht dem eigentlichen Willen Gottes entsprechen. Dem gegenüber stellt Jesus vollkommene Erfüllung des Willens Gottes dar.

V. 5—10. Gegenüber den wandelbaren Opferdarbringungen ist Jesus der Ausrichter des eigentlichen Willens Gottes. „Opfer und Gaben hast du nicht gewollt.“ Das ist der tiefere Grund ihrer Wandelbarkeit. Sie entsprechen nicht *dem ewigen Willen Gottes* und sind daher nur eine vorübergehende, schattenhafte Vorausdarstellung dessen, was Gott will. Sie bringen die Idee der Versöhnung nur gleichsam *formell* richtig zum Ausdruck, indem sie die Umrisse des wahrhaftigen Heiles zeichnen, aber *inhaltlich* haben sie keinen Anteil an dem Willen Gottes. Gott will nicht diese Opfer — Gott will ein unwandelbares Verhältnis zu seiner Gemeinde, nicht einen *blossen Gottesdienst, sondern eine auf Wahrheit und Vernünftigkeit ruhende Gemeinschaft*. Diesem Willen aber entspricht nur *der Sohn*. Seine Darangabe, besser die Drangabe *seines Leibes* heiligt die Gläubigen ein für allemal V. 10[2]). Denn Jesus steht nicht in der Reihe der Tieropfer, sondern er ist angetan mit „unauflöslichem Leben“, und beschafft daher mit seinem Tode jene Grundlage, die ein gottgemässes Verhältnis zwischen Gott und

[1]) Heil. Schrift N. T. V. 376. f. vgl. *Riehm*, a. a. O II. S. 501 Anm.
[2]) Eigentlich der sich in jener Darangabe manifestirende Wille Gottes.

der Gemeinde ermöglicht. *Darum ist jetzt sein Hohepriestertum unwandelbar*, da es auf diesem Verhältnis aufgerichtet ist. Darauf geht das folgende V. 11—14. Im Gegensatz zu den levitischen Priestern — ἱερεύς steht hier, nicht ἀρχιερεύς, weil, was gesagt werden soll, vom ganzen Umfange der im Hohepriester ihre Spitze findenden Priesterschaft gilt — welche oftmals dieselben Opfer bringen, die Sünden nicht wegnehmen können und im täglichen Dienste stehen (ἑστηκεν καθ' ἡμεραν λειτουργων), sitzt Jesus zur Rechten Gottes, ein einziges Opfer nur für die Sünden dargebracht habend, auf immerdar. Ist der alttestamentliche Priesterdienst ein *beweglicher* (cf. ἑστηκεν mit ἐκαθισεν) so der Jesu ein *unbeweglicher*. Damit blickt der Verfasser zurück auf das VII, 24 Gesagte. War dort die Rede von dem Bleiben und einem dementsprechenden Hohepriestertum, so ist dies hier näher dahin bestimmt, dass Christus zur Rechten Gottes sich gesetzt hat (wie VIII, 1) und so ein unwandelbares Hohepriestertum verbürgt; und das darum, *weil seine einmalige Hingabe in den Tod dem Willen Gottes entspricht, während die alttestamentlichen Opferdarbringungen nicht der Ausdruck des eigentlichen Willens Gottes sind.* Dieses unwandelbare Hohepriestertum ist endlich auch durch den heiligen Geist bezeugt V. 15 in der Weissagung über die neue διαθηκη. Denn wo (V. 18) Vergebung der Sünden ist, da findet keine Opferdarbringung in Betreff der Sünde mehr statt. Die Opferdarbringung περι ἁμαρτιας ist aber der Ausdruck der Wandelbarkeit (V. 1 und V 11). Wo sie nicht mehr statt hat, muss daher ein unwandelbares Hohepriestertum bestehen.

Wir fassen zusammen: Die ἱερωσυνη ἀπαραβατος wird dadurch verdeutlicht, dass

1. Die alttestamentlichen Opferdarbringungen nie zur Ruhe kommen, da sie nicht fähig sind, jenen Boden zu beschaffen, auf welchem völliges Heil bestehen kann. V. 1—4.

2. Jesus aber in der Darbringung seines Leibes (V. 5 u. 10) jenen Boden beschafft hat entsprechend dem endgültigen Willen Gottes.

3. Jesu Hohepriestertum sich nicht in dem Kreislauf der alttestamentlichen Ordnung bewegt, sondern mit einer einzigen Darbringung die Ruhelosigkeit des Alten zu Ende gebracht hat und jetzt

4. In ewiger Ruhe (ἐκαθισεν) zur Rechten Gottes sitzt. V. 11 bis 14.

5. Die Beschaffenheit der Heilsgemeinde in ihrer Vergebung der Sünden ihrer Unwandelbarkeit entspricht.

Haben wir in Kap. VII, 18—24 gesehen, worin die Heilsgüter des Hohepriestertums nach der Ordnung Melchisedek bestehen,

so ist in den soeben behandelten Abschnitten klar geworden, inwiefern sie es sind. Das Verhältnis der drei Glieder: Hohepriester *κατα τ. τ. M.*, Heilsgüter und Kap. IX—X ist daher folgendes. Hohepriester *κ. τ* etc. ist Jesus als Hohepriester im Himmel. Darin besteht sein Unterschied von den levitischen. Als dieser himmlische Hohepriester hat er einen himmlischen Dienst und übt an Wirkungen auf die Seinen aus, welche nicht mehr gebunden sind er materielle Elemente, sondern an Elemente, die seiner himmlischen Stellung entsprechen. Darum sind denn auch die seinem himmlischen Hohepriestertum entsprechenden Heilsgüter *durchaus unverworren mit Irdischem.* Sie sind aber nicht einfach der sich von selbst ergebende Reflex des himmlischen Hohepriestertums Jesu, entstanden erst gleichsam durch dessen Projection auf Erden in die Heilsgemeinde hinein. Vielmehr wie das himmlische Hohepriestertum erst möglich wurde durch das irdische des Heilandes, so sind sie ebenfalls eine Frucht dieser Arbeit Jesu *und nur insofern Jesu Hohepriestertum im Himmel seiner irdischen hohepriesterlichen Tat das Dasein verdankt, sind sie dessen entsprechendes Gegenbild.* Es hat darum in den erläuternden Abschnitten IX—X nichts Befremdendes an sich, wenn der Verfasser immer wieder die irdische Stellung mitberücksichtigt. Im Gegenteil, ohne das würde das Bestehen der Heilsgüter unerklärlich sein. Umgekehrt wäre auch die Arbeit Jesu auf Erden unverständlich, wenn sie nicht in seine himmlische Stellung einmündete. Wir sagen daher: *Im Lichte der himmlischen Stellung Jesu behandeln die Abschnitte IX—XI die Art und Weise, wie es zum Besitz der Heilsgüter gekommen ist, welche übrigens der getreue Abglanz, das mit irdischen Elementen unverworrene Gegenbild des Hohepriestertums κατα την ταξιν Μελχισεδεκ* sind.

Zum Schluss stellen wir die gewonnenen Resultate zusammen, wobei auch ersichtlich werden soll, dass Abschnitt IX—X nichts über Kap. VII, 26—VIII, 13 hinausliegendes gebracht hat.

1. Die ἀθετησις προαγουσης ἐντολης und die *ἐπεισαγωγη κρειττονος ἐλπιδος* besteht

a. In der von vornherein bestehenden Unvollkommenheit der alten Ordnung (VII,18 *δια το αὐτης ἀνωφελες* .. IX,1—10, wo die De Wette'schen Erklärung der angeführten Worte ihr Recht hat).

b. In der einmaligen und ein für allemal zu geschehenden Darbringung des Blutes Jesu ins himmlische Eigentum, wobei die *ἀθετησις* der wiederholten Darbringungen im A. T. von selbst eintritt (VII,26 und IX,11—12).

c. In der Reinigung der Herzen von toten Werken durch das auf Grund des vollendeten Opfers (*πνευμα αἰωνιον*) Jesu im Himmel dargebrachte Blut Jesu — (VII,7—13. und VIII,7—13 die Herzens-

beschaffenheit der neuen Bundesglieder; IX,13—14) und im Dienst des lebendigen Gottes (VIII,11 und IX,14).

2. Der κρείττονος διαθήκης ἔγγυος wird dadurch näher erklärt, dass

a. Bei Christus *ἔγγυος* und *μεσίτης* eine Person sind, wodurch bewirkt wird, dass die Gleichzeitigkeit aller im A. T. vorkommenden das Inkrafttreten der Heilsgüter der alten *διαθήκη* in verschiedenen Zeiten (Bundesopfer und sonstige Blutsprengungen) immer wieder neu bewirkenden Blutsprengungen im Tode und in der Blutsprengung Jesu das Inkrafttreten der *ἀγαθὰ μέλλοντα* in der *καινὴ διαθήκη* ganz anders kräftig — d. h. ein für allemal — bewirkt. (VIII,6 und IX,15 ff.).

b. Die Stiftung durch das Erscheinen Jesu vor Gott zur Reinigung des himmlischen Heiligtums, ein für allemal erschlossen ist und daher ungehemmt und ununterbrochen ihre Güter den Gliedern der Heilsgemeinde zuwenden kann. (VII,25—26. VIII,3. 6. IX,23—24).

c. Dass sie in ihrer Unverworrenheit mit der Sünde (Sündenvergebung *ἄθετησις ἁμαρτίας* IX,26) auf einer sündentilgenden *Tat* Jesu beruht, nicht bloss auf einem gnädigen Übersehen von seiten Gottes (VIII,27—28. VIII,12. IX,25—26).

d. Endlich in einer realen Herrlichkeit des neu auf Erden erscheinenden Heilandes einmündet, welche entsprechend der Erlösungstat Jesu (*ἄθετησις ἁμαρτίας*) völlige Sündlosigkeit mit sich bringt. (VIII,6 *ἐπαγγελίαι*, die diese Erscheinung einschliessen. VIII,11. IX,27—28).

3. Die ἀπαραβατος ἱερωσυνη findet ihre Verdeutlichung darin, dass

a. Die alttestamentlichen Opfer nie zur Ruhe kommen wegen ihrer Unfähigkeit, Sünden zu vertilgen und den Boden zu beschaffen, auf welchem das endgültige Heil bestehen kann. (VII,27, X,1—4)

b. Jesus aber in seinem Tode (Darbringung seines *σωμα*) entsprechend dem Heilswillen Gottes jenen Boden beschafft hat — er der persönliche, Melchisedek entsprechende Heilsmittler im Gegensatz zu den sachlichen Mitteln des A. T. (VIII,27, 28 *υἱος* X,5—10).

c. Jesu Hohepriestertum nicht ein ruheloser Kreislauf ist, wie der der alttestamentlichen Priester, den er durch sein einziges Opfer zu Ende gebracht hat (VII,26) und jetzt

d. Jesus in ewiger Ruhe zur Rechten Gottes sitzt (VIII,1, X,11—14).

e. Endlich die Beschaffenheit der Heilsgemeinde (Sündenvergebung) dieser Unwandelbarkeit entspricht (VIII,7—13, X,15—18).

Anmerkung. Die noch übrigen Stellen des Briefes bringen keinen neuen Gedanken und werden darum hier übergangen.

Zu Ende gekommen mit dem zweiten Abschnitt des ersten Teiles, welcher dem Nachweis gewidmet war, dass Jesu Hohepriestertum im Himmel ein nach der Ordnung Melchisedeks geführtes sei und darum unvergleichlich höher als das levitische, müssen wir uns nun dem zweiten Teil unserer Arbeit zuwenden, der dem Versuch gewidmet sein wird, die verschiedenen Stellungen Jesu auf Erden und im Himmel unter einem einheitlichen Gesichtspunkt zusammenzufassen und so die im Texte erscheinenden, durch die Fülle ihres Inhaltes überraschenden Bemerkungen, die da und dort in den Gedankengang einfliessen, in abschliessender Erkenntnis zu begreifen.

Alle die Stellen, deren Behandlung wir einer späteren Betrachtung überwiesen, müssen nun hier zur Sprache kommen.

In unserer Einleitung stellten wir den Satz auf:

Dass Jesus der Todesüberwinder ist in seiner Gestalt auf Erden, diese mit hohenpriestlicher Vertretung zunächst unverworrene Erlösungstatsache ist der letzte Grund der Eigenartigkeit des Hohenpriestertums Jesu.

Wir stützen uns dabei auf Kap. II, 5—18. Diesem Abschnitte haben wir uns daher vor allem zuzuwenden.

II. Das Hohepriesterthum Jesu in seiner absoluten Bedeutung.

A. Der Abschnitt Kap. II. 5—18.

Mit den Worten: *οὐ γαρ ἀγγελοις ὑπεταξεν την οἰκουμενην την μελλουσαν* geht der Verfasser des Hebräerbriefes zur näheren Exposition der von ihm berührten *σωτηρια* über. V. 5. Er kommt von der Grösse Jesu her, dessen Vorzug vor den Engeln er geschildert, und im Anschluss daran von der Wichtigkeit des durch Jesum beschafften Heiles. Nicht den Engeln hat er die zukünftige Welt unterworfen, sondern — *dem Menschen*: *Das,* erwarten wir, werde der Verfasser im Anschluss an das Vorhergehende, betonen. Solange also kein genügender Grund ist, von dieser Antithese abzugehen, halten wir sie aufrecht mit *v. Hoffmann*[1]) gegen *Riehm*[2]), welcher im zweiten Glied der Antithese den Messias findet. Im Sinne einer verstärkten Gegenüberstellung „vielmehr" führt nun der Verfasser sein Citat aus Psalm VIII ein V. 6. Die Leser sollen aus ihm erkennen, wie hoch Gott den Menschen gewürdigt hat. Denn dies allerdings und nichts anderes, nicht etwa gar seine geringe Stellung — was *Tholuck*[3]) im Zusammenhang mit seiner mit *Riehm* übereinstimmenden Auffassung vom Messias behauptet — ists was

[1]) a. a. O. S. 102 f. [2]) Lehrbegriff des Hebrbr. S. 359. [3]) Comentar zum Hebräerbrief. S. 138.

der Verfasser im richtigen Verständnis des ebenso gemeinten Psalms sagt. „Vielmehr hat einer irgendwo bezeugt: Was ist der Mensch, dass du dich seiner erinnerst, oder des Menschen Sohn, dass du ihn ansiehst“ V. 7 „Du hast ihn *nur weniges* unter die Engel erniedrigt, mit Herrlichkeit und Ehre hast du ihn geschmückt, alles hast du unter seine Füsse gethan.“ Das *βραχυ τι παρ' ἀγγελους* gehört im Zusammenhang ebensogut zur Ehrenstellung des Menschen, wie das folgende *δοξῃ και τιμῃ* etc. Die ganze Stelle ist ein Lobpreis Gottes, dafür, dass er den Menschen einer so ausgezeichneten Stellung würdigt. Wenn es nun heisst, alles hast du unter seine Füsse gethan V. 8, so thut der Verfasser der Intention des VIII. Psalmes, der damals, als er gedichtet wurde nur die irdische Stellung des Menschen im Auge haben konnte, nicht Unrecht, wenn er *im Lichte des erschienen Heiles* den Kreis des alttestamentlichen Wortes erweiternd die angeführte Stelle *auf den Besitz der zukünftigen Welt* bezieht. Mit Jesu hat nämlich das „Alles“ eine ganz anders weitgreifende Bedeutung gewonnen, ohne dass dadurch die Geltung des Psalmwortes ausser Kraft gesetzt wird, indem eben Jesus da ist, welcher den Menschen die Herrschaft auch über die zukünftige Welt erworben hat. Jene in Psalm VIII ausgesprochene Herrschaft ist auch dort schon als eine vollständige gemeint und kann dort nur deshalb ohne Hinterhalt allseitig erfüllt dargestellt werden, weil der Psalmsänger noch nichts ahnen konnte von der andern Hälfte des dem Menschen zufallenden Erbes: Die Herrschaft über die zukünftige Welt. — Man hat den Sinn des folgenden *γαρ* V. 8 falsch verstanden, wenn man ihn als Begründung des *παντα* nimmt, denn mit *γαρ* wird diese Begründung nicht geleistet; vielmehr wäre in diesem Falle das ganze nichts als eine ermüdende Umschreibung des *παντα*. Wir tun darum besser, dasselbe auf die folgende Erörterung zu beziehen, im Sinne einer einzuleitenden Erklärung, *wie* nämlich diese Unterordnung unter den Menschen zu verstehen sei, angesichts der Thatsache, „dass wir ihm jetzt noch nicht alles unterworfen sehen“ V. 8. Wir geben, was wir sagen wollen, durch eine erweiterte Übersetzung wieder: Der Mensch ist von Gott so hoch gewürdigt, dass er ihm alles unterworfen hat, auch die zukünftige Welt. Dies ist so zu verstehen, *dass es wohl damit, dass er ihm alles untergab, ihm nichts nnuntergeben gelassen hat, wir aber ihm noch nicht alles unterworfen sehen, dass wir aber Jesum sehen etc.* So erschöpft das *γαρ*, der Erklärung dienend, *wie* diese Unterstellung begonnen habe, seine Kraft erst mit den Worten: *τον δε βραχυ παρ' ἀγγελους ἠλαττωμενον βλεπομεν Ἰησουν*. Das im Citat des VIII. Psalms, wie wir nun sagen können, verheissene Heil kommt als erst durch Jesum zu seiner Verwirklichung. Es ist garantiert durch

die Erscheinung Jesu. So eng verbunden ist Jesus mit der Menschheit. Seine Erscheinung macht klar, dass das zitierte Psalmwort erst mit der Herrschaft über die zukünftige Welt zur Ruhe kommt. V. 9 „den aber nur weniger unter die Engel erniedrigten Jesum sehen wir wegen des Todesleidens mit Herrlichkeit und Ehre geschmückt, damit er durch Gnade Gottes für jeden den Tod schmeckte". Man hat sich unseres Erachtens zu sehr durch den Gedanken imponieren lassen, der Ausdruck *βραχυτι παρ ἀγγελους* etc. passe durchaus nicht in ehrendem Sinne für Jesum und hat daher hier eine Erniedrigung Jesu angegeben gefunden, aber nur sehr gezwungen einen befriedigenden Zusammenhang mit dem folgenden zu stande gebracht.[1]) Indertat geht es nur schlecht an, das anschliessende *διὰ το παθημα του θανατου δοξῃ και τιμῃ ἐστεφανωμενον* auf Jesu himmlische Stellung zu beziehen, wie man in diesem Falle tun müsste, — weil dann das *ὁπως* nicht an seiner rechten Stelle wäre. Sieht man näher zu, so ist das *βραχυ τι παρ' ἀγγελους* nichts anderes, als die Wiederholung desselben Ausdruckes wie in V. 7, die daher nicht anders verstanden werden kann, als dort. Sie geschieht deshalb, damit man dieselbe Stellung, die dem Menschen zukommt, auch an Jesu erkenne, unbekümmert darum, ob die Worte eine wirkliche Ehre oder eine Erniedrigung für Jesum bedeuten. Der ganze Satz bis *ἐστεφανωμενον* will nur sagen, in dieser vom Psalm erwählten Stellung der Menschen habe sich auch Jesu befunden, um schon hier deutlich zu machen, dass der Heiland nur in völliger Gleichheit mit dem Menschen sein Heilszweck vollbracht habe.

Ja man könnte sagen: Gerade das ist die Grösse der Erniedrigung Jesu, dass ihm seine unter die Engel gestellte Zuständlichkeit *als Ehre* angerechnet wird, wie dem Menschen, vor dem er also nicht einmal das voraus hat, dass ihm seine irdische Stellung *als Erniedrigung* angerechnet wird. Indessen wollen wir hierauf nicht näher eintreten. Nur dem Vorurteil *Riehms*,[2]) als wolle der Verfasser die Niedrigkeit des Messias, an welcher seine Leser Anstoss nahmen, ins rechte Licht setzen, müssen wir noch entgegentreten. Nicht vom Messias ist der ganze Abschnitt verstanden, sondern vom Menschen. *Es handelt sich um die Erlangung des menschlichen Heils*, dem auch vollständig dient, was von Jesus gesagt wird. So verstanden hat es denn durchaus keine Bedenken, das *βραχυ τι παρ ἀγγελους* V. 9 im selben Sinne wie oben und parallel mit dem folfolgenden *δοξῃ και τιμῃ ἐστεφανωμενον* zu verstehen. Freilich hat aber Jesus sich den ganzen Umfang der menschlichen Stellung zu ganz anderem Zwecke angeeignet, als um in ihr eine Würde zur

[1]) cf. *Riehm* a. a. O. § 44. S. 360. [2]) a. a. O. S. 363 f.

Schau zu tragen. Er ist nicht mit *δοξα* und *τιμη* gekrönt, um hierin sein Genüge zu finden, vielmehr um in ihnen den Tod zu erleiden: *δια το παθημα του θανατου. Die Ehrenstellung der Menschen ist für ihn eine Ausstattung zum Tode.* Und wenn sie ihm gerade hiezu gereicht, so verstehen wir jetzt, warum Jesus als mit der ganzen Herrlichkeit des menschlichen Wesens ausgestattet erscheint, *damit er nämlich als der wahre Mensch den Tod erleide*, und wie viel von dem richtigen Gedanken, der den Verfasser hier beschäftigt, verloren geht, wenn man, wie *Tholuck* und *Riehm* tun *δοξα* und *τιμη* von der himmlischen Stellung Jesu verstehen will. Dem entgegen ist nämlich, wie gesagt, das folgende *ὁπως χαριτι* (nicht *χωρις* cf. Tholuck z. d. St.) *θεου ὑπερ παντος γευσηται θανατου.* Während den Menschen nämlich Ehre und Herrlichkeit nicht vor dem Tode schützen und darum immer wieder illusorisch werden, hat sie Jesus eben deshalb getragen, damit er aus Gnade Gottes für jeden den Tod schmecke. So steht Jesus im umgekehrten Verhältnis zum Tode als wir. Während uns der Tod der Sünde Sold ist, stirbt ihn Jesus *χαριτι θεου*. Wie das zu verstehen sei, wird der Verfasser weiter unten sagen, wozu er V. 10 nun übergeht.

V. 10. „Denn es ziemte ihm, um desswillen Alles und durch den Alles ist, nachdem er viele Söhne zur Herrlichkeit geführt (*ἀγαγοντα* zu Gott gehörig [1]), vgl. *Wiener* Gramatik § 63 zu Act. 15, 22), Den Urheber ihres Heiles durch Leiden zu vollenden.“ Im Gegensatz zu den andern Söhnen (die Gerechten des A. T.) fand es Gott für gut, war es seinem Willen angemessen (*ἐπρεπεν*), wenn der Mensch in die oben angeführte Herrscherstellung über die zukünftige Welt eintreten sollte, den *ἀρχηγος της σωτηριας* durch Leiden (des Todes) in die Vollendung zu führen. Denn (V. 11) „der Heiligende und die Geheiligten sind alle eines Ursprungs (*ἐξ ἑνος παντες*, Adams nämlich) wesshalb er sich nicht schämt, sie Brüder zu heissen (nicht Söhne, darum kann *ἀγαγοντα* nicht auf Jesum sich beziehen [2]), wenn er sagt: Ich will deinen Namen meinen Brüdern ankündigen, inmitten der Gemeinde will ich dich besingen. Und wiederum: Ich werde auf ihn trauen. Und wieder: Siehe da, ich und die Kinder, welche mir Gott gegeben hat.“ Nach drei Seiten drücken die angeführten Stellen, aus Psalm XXII, Jes. VIII, 17 ff. die Gleichheit Jesu mit den Menschen aus. Einmal nach der Brüderschaft, insofern er an dem Gottes entbehrenden Zustande der Menschen teilnimmt, dann nach der Aufgabe, welche dem Menschen in diesem Zustande obliegt (*πεποιθως*), und drittens nach dem

[1]) So v. Hofmann, Die H. Schr. N. Ts, V. S. 120. [2]) cf. v. Hofmann, z. d. St.

heilsgeschichtlichen Erlebnisse, welches Gott in seinem Volke schafft. So nimmt Christus völlig teil an dem Geschick der Menschen, wie er sich denn auch in die gleiche Stammesabhängigkeit getan hat. (ἐξ ἑνος). Nur in dieser Lage ist er imstande, die Menschen in die Zugehörigkeit Gottes zu bringen (ἁγιαζειν); diese Gleichheit ist es, welche dem Heilsratschlusse Gottes geziemt. (πρεπει). Warum sagt der folgende Vers 14 „da nun die Kinder Blutes und Fleisches teilhaftig geworden sind, hat auch er gleicherweise (παραπλησιως) eben daran (των αὐτων) Teil bekommen, damit er durch den Tod zu nichte mache den, der des Todes Gewalt hat, nämlich den Teufel, und befreite die, welche in Furcht des Todes das ganze Leben hindurch geknechtet waren." Wir verstehen jetzt das ἐπρεπεν V 11. Es ist nicht der Ausdruck eines verborgenen, den Menschen unverständlichen Ratschlusses Gottes — nach Art etwa der betreffenden loci in der Dogmatik — sondern er weist auf eine tatsächliche Notwendigkeit hin, *auf die Notwendigkeit einer Erlösung, welche die Gleichheit Jesu mit dem Menschengeschlecht erfordert.* Jesus ist in sie eingegangen, um den Todesfürsten zu nichte zu machen, eine Heilstat zu vollbringen, welche ohne diese Gleichheit ungetan geblieben wäre, eine Heilstat, *die der Gebundenheit der Menschen unter die Macht des Todesfürsten welche die Menschen in einem Gott unangemessenen und der Erlangung ihres Heilsbesitzes entgegenstehenden Zustande darnieder gehalten hatte, ein Ende bereitet.* Mit dieser Aufstellung hat der Verfasser den Schluss seines mit γαρ V. 8 eingeleiteten Beweises erreicht. Seine Argumentation überblickend, können wir sagen: Dem Menschen ist der Besitz der zukünftigen Welt verheissen. Dieser Besitz hat insofern angefangen, als Jesus seine menschliche Ausstattung und Ehre χαριτι θεου dem Tode preis gab und damit die Todesmacht auflöste. Mit diesem Sieg über die Todesmacht ist der Besitz, der eben nur durch das Vorhandensein des Todes gehemmten und verdeckten zukünftigen Welt sicher gestellt. Die Menschen, Jesu Eigentum geworden, haben in ihrer Befreiung aus den Fesseln der Todesfurcht, die Herrschaft über die zukünftige Welt in die Hände bekommen und sind damit endgültig und vollgültig dem Verheissungsworte Psalm VIII gerecht geworden. Ein näherer Grund, warum Jesus durch diese Gleichheit den Tod überwinden konnte, ist nicht angegeben. Wir könnten etwa sagen: Die Freiwilligkeit Jesu und die Wahrhaftigkeit, womit er dem Tode von vornherein preisgab, was doch ihm zufallen musste: wodurch er die Verfallenheit der Menschen an den Tod anerkannte. Dies, verbunden mit seiner ζωη ἀκαταλυτος und seiner Gottessohnschaft ist der Grund seines Sieges über den Todesfürsten. Es bedürfte nicht erst der Bemerkung, dass mit dem

Siege über den Todesfürsten der über den Tod selber unmittelbar mitgegeben sei, wenn nicht *Riehm* zur Stütze seiner Ansicht von dem Hohepriestertum Jesu diese Gleichzeitigkeit leugnen würde. *Riehm* sagt nämlich: „Der Teufel konnte nur solange Gewalthaber des Todes sein, als die Sterbenden noch jener Macht, welche ihre Sünden über sie übten, verhaftet waren; sobald aber der *καθαρισμὸς τῶν ἁμαρτιῶν* und damit die *ἀπολύτρωσις* durch das Opfer Christi vollzogen war, war ihm seine Macht genommen.[1])" Er leitet also den Bruch der Herrschaft des Todes von Jesu hohepriesterlicher Leistung im Himmel ab. (cf. S. 564.) Nach ihm hat daher *kein realer Bruch* stattgefunden; vielmehr war die Aufhebung der Macht des Todesfürsten von selber gegeben durch Jesu hohepriesterliches Erscheinen für uns im Himmel und die Bedeutung des Todesleidens Jesu beschränkt sich auf die *Strafen* für die menschliche Sünde, welche Gottes Gerechtigkeit verlangen musste. Darum kann er von *keiner Vernichtung des Todes selber reden* und sieht in der Todesfurchtumnachtung auch nur eine subjektive Erscheinung. Es ist aber von vornherein eine Willkür, wenn man in unserm Zusammenhang die viel späteren Stellen des Briefes zur Erklärung hineinnimmt. Ist dem so, bedeutet der Sieg über den Todesfürsten nichts anderes als Jesu hohepriesterliches Erscheinen im Himmel, dann hätte an unserer Stelle in irgend einer Weise darauf hingewiesen werden sollen. Von der Strafgerechtigkeit Gottes steht ferner kein Wort im Briefe; ihre Erwähnung von seiten *Riehms* ist daher nur eine Verlegenheitsauskunft, weil er sonst mit dem Todesleiden Jesu an und für sich ohne die Zugabe der hohenpriesterlichen Vertretung, wie es in unserer Stelle vorkommt und vielen andern Stellen zu Grunde liegt — nichts anzufangen weiss. Unzweifelhaft ist, dass die durch den Tod Jesu eingetretene Änderung in seiner hohenpriesterlichen Stellung (erst irdisch — dann himmlisch) eine besondere Wichtigkeit im Sinn einer im Tode Jesu real geschehenen Tat, die zunächst für ihn die unmittelbare Versetzung ins himmlische Wesen hatte, besitzt, welche mit der von *Riehm* vorgetragenen Deutung des Todes Jesu nur schlecht übereinstimmt. Mit seiner Erklärung wird *Riehm*, wie wir schon in der Einleitung sagten, der Differenz der irdischen und der himmlischen Stellung Jesu nicht gerecht.

Statt aber in eine prinzipielle Erörterung einzutreten, weisen wir noch einmal auf den Wortlaut unserer ohne Hinüberschielen auf spätere Kapitel zu erklärenden Stelle V. 14. Und da heisst es einfach: Christus hat durch den Tod (nicht seinen Tod) etwas zu nichte gemacht, nämlich den Todesfürsten. Unmöglich kann man

[1]) a. a. O. S. 565.

hier trennen zwischen dem, der des Todes Macht hat und dem Tode selbst. Denn nur darum ist ja überhaupt der Todesmächtige angeführt, weil die Macht *des Todes* in seinen Händen ist, die also gebrochen ist, wenn jener zu nichte gemacht ist. Und ebensowenig kann die Knechtung unter der Furcht des Todes nur eine subjektive Erscheinung sein. Es heisst nicht: *ἔνοχοι ἦσαν φόβου θανάτου*, sondern *ἔνοχοι ἦσαν δουλίας* die Furcht des Todes war also *eine reale Macht*, die in realer Knechtschaft darniederhielt. Und wie kann man da wo der Verfasser noch gar nichts sagt von einer himmlischen Reinigung, womit die *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* gegeben sei (*Riehm* 564) diese zur Erklärung unserer Stelle beiziehen? Wir bleiben also beim Wortlaut unserer Stelle und sagen: *Der Verfasser hat sie an den Anfang seiner Abhandlung gestellt, weil sie die Grundlage aller späteren Erörterungen bildet, selbst die Erklärung alles andern und darum keiner Erklärung bedürftig.* *v. Hofmann* wird also Recht behalten, wenn er sagt:[1]) Der Tod selber und als solcher ist es, welcher Jesu zum Mittel seiner Vernichtigung des Todesherrschers gedient hat. Indem Satan das, was er vermag, den Tod, dem widerfahren liess, welchen Gott dazu bestellt hatte, Urheber des Lebens zu werden, brachte er diejenige Gestaltung des Verhältnisses Gottes und Christi, in welcher dasselbe durch die Schwachheit menschlicher Natur bedingt und das Menschenleben Christi todesfähig war, zu einem Abschlusse, welcher doch nicht das Ende der Gemeinschaft Jesu mit Gott, sondern der Übergang in eine neue lebensherrliche Erscheinung desselben war. So das äusserste bestehend, worin sich das Vermögen Satans erschöpfte, hat ihn Jesus um sein Vermögen gebracht. Denn in der Person Jesu hat ein Leben der Menschheit begonnen, welches der Todesmacht Satans überlegen ist, nachdem dieselbe dasjenige Leben, in welchem Jesus ihr unterstellt gewesen, in einen Tod gebracht hatte, welcher vielmehr des Todes Tod geworden.“[2])

Wie wenig Grund haben also die „Hebräer“ mit dem Tode Jesu unzufrieden zu sein! Nicht nur zeigt der Verfasser an Psalm VIII, dass das Leiden Jesu geweissagt worden, also schriftgemäss sei und darum keinen Anstoss bilden sollte,[3]) nicht nur sehen wir durch die Erhöhung Jesu den einen Teil der Weissagung schon erfüllt,[4]) nein, die Leidensstellung Jesu ist die *conditio sine qua non* unseres Heils, indem gerade durch sie die uns feindlich entgegenstehende Macht vernichtet wurde. Jesu Leiden ist darum nicht Schmach, sondern *Arbeit* zum besten der in den Tod erniedrigten

[1]) Schriftbeweis II. S. 274. [2]) Ebenso d. H. Schr. N. T. V. S. 134. [3]) *Riehm* a. a. O. S. 363. [4]) Ebend. S. 365.

Menschen. Nur weil die Hebräer gewöhnt waren im alttestamentlichen Kultus sich einer blossen Ordnung zu unterwerfen, deren oberstes Gesetz die Schicklichkeit geworden war, darum nahmen sie Anstoss an der blutigen Arbeit Jesu, auf dessen Stirn der Angstschweiss eines Werkes perlt, das bestimmt ist, *Realitäten,* nicht nur Formen zwischen Gott und die Menschen zu stellen, dadurch, dass er den Tod überwindet. Der Tod Jesu bringt so nicht nur eine bloss subjektive Sühne zustande, sondern sozusagen *den materiellen Weltbestand einer neuen Stellung des Menschen zu Gott, die der Lebensherrlichkeit.* Im Tode erst ganz mit uns eins, ist ers nicht nur im Sinne des Einsseinwollens, des Mitleids, das bisin den Tod geht, vielmehr so, dass er ὑπερ παντος stirbt, dass sein Tod eine χαρις θεου für uns ist. *Seine Einigkeit mit uns ist nicht eine innerhalb der Todesschranken bloss gültige, vielmehr eine den Tod sich aneignende, um im Sieg über die Macht des Todes erst zum Bestand zu kommen.*

V. 16 ff. bringen nun den Schluss des ganzen Abschnittes in seiner Umlenkung auf den Begriff ἀρχιερευς, der im vorhergehenden vorbereitet, nun einfach als die reife Frucht und nicht als Überraschung [1]) (gegen *Riehm*) des gesagten erscheint. Jesus nimmt sich des Samens Abrahams an. Darum aber musste er ihm gleich werden; wir wissen jetzt, warum. Weil er nämlich den Tod überwinden sollte. Nicht das hohepriesterliche Mitleid, das seiner nunmehrigen Hülfe vorangehen musste, ist es also was die Gleichheit Jesu mit uns erforderte. Dieser Obersatz dient immer wieder dem falschen Vorurteil, als sei das Hohepriestertum Jesu eine blos bessere Kopie des alten, als sei in die an sich gültige, aber mangelhafte hohepriesterliche Institution der A. Ts. Jesus als Erfüller getreten.

Auch *Riehm,* der sonst die Verschiedenheit beider Testamente energisch zum Ausdruck bringt, weiss keinen Realgrund aufzuweisen, welcher das Hohepriestertum Jesu trägt. Wir glauben nun gerade darin die Verschiedenheit des Hohepriestertums Jesu von dem levitischen gefunden zu haben, *dass es auf der Vernünftigkeit und Augenfälligkeit einer zu leistenden Tat beruht. Jesus ist Hoherpriester, nicht weil es die alten auch gewesen sind und weil nun einmal dieser Stand eine ewige Idee repräsentiert, sondern, weil er vermöge der Todesherrschaft über die Menschen in der Notwendigkeit sich befand, sich in die Gleiche mit ihnen zu begeben.* Die hohepriesterliche Vertretung ist nicht an sich als Institution richtig — das wäre eine ceremonielle Feierlichkeit, welche der Gott der Wahrheit nicht gutheissen

[1]) a. a. O. S. 374.

würde — sondern sie entsteht da, *wo eine Arbeit vorliegt, die die Menschen nicht leisten können.* Darum ist Jesus der vollkommene Hohepriester, weil er auf einer Erlösungstat sein Hohenpriestertum aufbaut. Und wenn schon vor Jesu im A. T. Hohepriester aufgestellt waren, so sollten sie auch *die Idee der Hülfe* zum Ausdruck bringen, was freilich solange illusorisch blieb, als diese Hülfe keine reale war. Doch wir behalten dies einer späteren Reflexion vor. In unserm Zusammenhang ist es genug, gefunden zu haben, dass der Abschnitt, Kap. II, 5—18 indertat vom Hohepriestertum Jesu nur auf Grund seines *Erlösungstodes* redet.

Nachdem dies festgestellt worden, ist noch zu zeigen, wie sich dieser Erlösungstod Jesu mit seinem Hohenpriestertum verbindet. Wir tun es am besten so, dass wir 1) von der Bedeutung der alttestamentlichen Opfer, soweit sie hier in Betracht kommen, 2) Von dem neutestamentlichen Opfer Jesu reden, dessen Bedeutung für sein Hohenpriestertum dann 3) sich von selber ergeben wird.

B. Die Bedeutung des Todes Jesu für sein Hohepriestertum.

1. Die alttestamentlichen Opfer.

Die Wirkung der alttestamentlichen Opfer, soweit sie für uns in Betracht kommen, lag ausschliesslich in ihrem *Blute.* Es ist dies der Fall beim gewöhnlichen Sündopfer, (Lev. IV) beim Bundesopfer (Exod. XXIV) und beim Opfer des grossen Versöhnungstages (Lev. XVI). Darum heisst es Kap. IX, 22 *καὶ σχεδὸν ἐν αἵματι πάντα καθαρίζεται κατὰ τὸν νόμον καὶ χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις.* Hier ist zugleich der Zweck der Blutsprengung angegeben. Sie sollte eine Reinigung beschaffen, auf Grund deren das Verhältnis Gottes zum Volke wieder seinen ungestörten Verlauf nehmen konnte. Erst auf die Blutsprengung folgte die *ἄφεσις.* Die *διαθήκη* schon, welche Gott mit seinem Volke abgeschlossen, musste darum ein für allemal mit Blut eingeleitet werden, wenn sie wirksam werden sollte für die Gemeinde: was allerdings spätere Verunreinigungen des Heiligtums — denn *dasselbe* galt immer als der Gegenstand der Befleckung — nicht verhinderte. Darum schloss sich an die Reinigung der Bundesopfer eine ganze Reihe anderer durch die Sünden der Einzelnen, des ganzen Volkes oder eines Fürsten veranlasster (Lev. IV), welche sich in dem Versöhnungsopfer des grossen Versöhnungstages zusammen fassten. Über die Blutsprengung als solche können wir uns hier nicht näher verbreiten. Ihre symbolische Bedeutung wird wohl immer ein Gegen-

stand des Streites bleiben. [1]) Soviel ist gewiss, dass im Blute Gott immer wieder ein Verhältnis der Gemeinschaft zwischen sich und dem Volke gestalten will, mag nun das Blut auf das Volk gesprengt werden, — wie beim sogen. Bundesopfer, insofern Gott der Gründer dieser Gemeinschaft ist, oder gegen das Heiligtum — wie bei den spätern Sühnen insofern es am Hohepriester ist, das vom Volk verletzte Gemeinschaftsverhältnis wieder herzustellen. Im Blute erst gilt die Gemeinschaft zwischen Gott und dem Volke. Der nächstliegende Gedanke dabei ist wohl der, dass Gott nur auf Grund eines dahingegebenen Lebens, *eines durch den Tod des Opfertieres aufgeschlossenen Lebens*, mit seinem Volke verkehren kann, weil er der *Lebendige* ist. Was *Kurtz* „die mosaischen Opfer“ [2]) von der Bezahlung der Sünden und von der Stellvertretung der Opfertiere sagt, bewegt einen richtigen Gedanken; nur darf derselbe nicht mechanisch im Sinne der altkirchlichen Dogmatik verstanden werden. Das Leben gehört Gott. Er ist ein Gott aller Lebendigen. Nur auf Grund des Lebens kann er mit seinen Kreaturen in Gemeinschaft treten. Der Tod ist dagegen die Schranke aller Gemeinschaft mit Gott. Darum „wird man dich im Grabe nicht preisen“ (Psalm 115, 17). Das Totenreich spürt keine „Wunder“ Gottes mehr. Nun ist aber alles Irdische dem Tode unterworfen. Der Tod, als der Sünde Sold, ist eingetreten in die Lebensschöpfung Gottes. Er hat Macht bekommen über alles Geschöpfliche und namentlich auch über den Menschen. Das Leben ist wie eingeschlossen, in die Umwandungen des Todes. Der Leib, statt der Offenbarer des Geistes zu sein, ist sein Versteck geworden, in seiner Verbindung mit den Todesmächten: *σαρξ*, die dem *πνευμα* entgegen steht. Es ist eine Schuld, dass das Fleischesleben, d. h. die Regungen des Todes in unserem Leibe, so offenbar ist, so frei sich betätigen darf, während, was Gottes ist, der Geist, nur mühsam sich Bahn bricht an die ihm gebührende Freiheit. Solange also das Fleisch vorherrscht, kann von einer Gemeinschaft mit Gott keine Rede sein. Wenn daher Gott zur Eingehung dieser Gemeinschaft den Tod der Opfertiere verlangt, so soll das sagen, *Gott zertrümmert das die Herrschaft des Todes verkündigende geschöpfliche Gebilde, weil er nur auf Grund eines nicht durch den Tod eingerahmten Lebens Gemeinschaft halten kann.* So kündigt dann das gesprengte Blut der Opfertiere an, dass ein unter Todesmächten stehendes Geschöpf aufgehört hat zu existiren und in seinem verströmten Blute seinen verborgenen Lebensgrund geoffenbart hat.

---

[1]) Vgl. v. Hofmann, Schriftbew. II, S. 152 f. Bähr, Symbolik II, S. 199.
[2]) S. 83.

Das Blut offenbart dann das Zwiefache, einmal, dass ein Tod geschehen ist, aber nicht um die Summe des Todes zu vermehren, sondern im Gegenteil, um gleichsam ein Loch in die Mauer des Todes zu schlagen, der ja gerade im Fleischesleben der Geschöpfe regiert, (darum kann es von Christo heissen Hebr. II, 14 er habe durch den Tod den Todesmächtigen zu nichte gemacht), — *sodann dass ein Leben offenbar geworden ist, auf Grund dessen Gott Gemeinschaft halten will, weil es nicht mehr durch die Gesetze des Todes zusammengehalten wird.*

Die alttestamentlichen Opfer sind demnach insofern allerdings eine „Bezahlung" für die menschliche Schuld, als sie das Gott unangemessene des menschlichen Lebens in seiner irdischen Beschaffenheit zum Bewusstsein bringen, und insofern eine „Stellvertretung", als sie den Weg, der zur Gemeinschaft mit Gott führt, an Stelle des Menschen betreten, an ihrer Vernichtung erfahrend, dass der Tod der Sünde Sold sei. Wir dürfen die Bezahlung der Schuld nur nicht als Leistung an Gott und die Stellvertretung nur nicht als Tragung des göttlichen Zornes verstehen. Sonst aber sind sie in ihrem Rechte. Das obige wird es auch begreiflich machen, warum nicht die „Heiligung der sündlichen קֹדֶשׁ, die Sühnung derselben durch die an der heiligen Stätte sich offenbarende Heiligkeit Gottes" [1], sondern die „Entsühnung der entheiligten Gottesstätte" [2] durch die Blutsprengung bezweckt war. Nicht um der Menschen Heil handelte es sich zunächst in den Opfersühnungen, sondern um die *Ermöglichung der Gegenwart Gottes bei seinem Volke.* Ebenso ist offenbar, dass trotz der engern Gemeinschaft, die zwischen Tötung und Blutsprengung besteht — erstere geschieht um letzterer willen — doch jeder dieser beiden Teile der Opferhandlung (beides zusammen heisst im Hebräerbrief προσφορα) seine eigene von andern abgegrenzte Bedeutung hatte. Das erhellt z. B. daraus, dass einzelne Teile des entseelten Leibes beim Sündopfer als Dankopfer verwendet werden. (Lev. IV, 8—10; Lev. XVI, 25).

Es ist nun sehr leicht, die Unvollkommenheit dieser alttestamentlichen Opferordnung aufzuzeigen, schwerer aber, ihren eigentlichen Grund namhaft zu machen. Dass in der levitischen Ordnung keine Rede sein konnte von *völliger Sündenvergebung* lag auf der Hand. Eine Reinigung des Fleisches bloss konnte sie zu Stande bringen, nicht aber „das Gewissen reinigen von den toten Werken." Darum musste alle Jahre aufs neue dieselbe Reinigung vorgenommen werden (Hebr. X, 1—5). Sie konnte ferner dem Hohenpriester ein Nahen zu Gott ermöglichen — *allein ein bloss vorübergehendes und für ein*

[1]) *Bähr*, Symbolik d. A. T. Kultus. [2]) *v. Hofmann*, a. a. O. S. 152.

Jahr blos einmaliges. Es lag also nicht in ihrer Macht, eine dauernde Vertretung durch immerwährendes Bleiben des Hohepriesters im Allerheiligsten zu stande zu bringen. Es hing dies mit dem fernerm Unvermögen zusammen, ihre Reinigung an den Ort wahrhaftigen Wohnens Gottes zu tragen. *Da ja „die Stiftshütte nur eine σκια der wahren Wohnstätte Gottes" war.* Die alttestamentlichen Opfer waren *blosse Tiere,* deren Blut ja unmöglich Sünden wegnehmen kann Kap. X, 3. *Priester und Opfer fielen auseinander*, der Hohepriester musste mit *fremdem Blute* ins Heiligtum gehen (Kap IX, 25; IV, 12). Darum auch musste die Opferhandlung immer wieder wiederholt werden, konnte *überhaupt nie zur Ruhe kommen* Kap. X, 3. Die ganze Institution verdankte einem *νομος ἐντολης σαρκινης* ihr Dasein. Sie war auf das *äusserliche* von vornherein angelegt. Sie hatte es mit *einer Menge einzelner Vorschriften* zu tun, die einander nicht zur lebensvollen, vernünftigen Einheit ergänzten, sondern einfach nebeneinanderstanden. Sie war *Buchstabe nicht Geist.* Darum konnte von einer *bleibenden Gemeinschaft* zwischen Gott und dem auf sie verpflichteten Volke *keine Rede* sein. Sie war namentlich darin unvollkommen, dass sie mit ihren Satzungen *nichts reales erwirkte*, dass sie den Zweck, worauf doch ihre Opfer angelegt waren, nie erfüllte und darum zu einem *leeren Schattenbilde,* einer blossen Symbolik des Heils herabsank. Denn nicht als blosse Opfer im Sinne einer übrigens unverständlichen Ceremonie, nicht als blosse Hohepriester im Sinne einer ebenso unverständlichen Feierlichkeit sollten Opfer und Hohepriester gelten. Vielmehr *bewirken sollten sie ein reales Gut eben in ihrer Betätigung, deren Charakter nicht eine nutzlose Ceremonie sein sollte, sondern von der Art der zu bewirkenden Güter abhing.* Das führt uns nun auf den tiefern Grund der Nutzlosigkeit des alttestamentlichen Gottesdienstes. Beginnen wir mit den Opfern selber, *so liegt der Grund ihrer Unwirksamkeit in der geschilderten Herrschaft des Todes, unter welcher die ganze alte διαθηκη stand.* Sie vermochten diesen Ring des Todes, der alles umklammerte: Geschöpf und Satzung, Tier und Handlung, nicht zu durchbrechen, und mussten daher nutzlos bleiben. Der Tod des Opfertieres diente ja dem Gedanken einer Vernichtung des Todes und einer Aufschliessung des Lebens für Gott. Allein mit diesem Tod des Tieres hörte der Tod nicht auf. Seine Mauern sanken darob noch lange nicht zusammen, *weil ja das Opfertier von vornherein zu seinem Bereiche gehört.* Aber eben darum war nun auch die Darbringung des Blutes eine illusorische. Das Leben, welches hier Gott dargebracht wurde, trug ja keinen Sieg über den Tod mit sich, konnte also auch nicht *das* Leben sein, auf Grund dessen Gott sich mit seiner Gemeinde verbinden konnte. Deshalb musste der

Hohepriester das Allerheiligste wieder verlassen, da die vollbrachte Sühne nicht eine lebendige, sondern nur eine symbolische war. Wir begreifen daher, warum der alttestamentliche Kultus nie zur Ruhe kam. *Er bewegte sich innerhalb des Ringes des Todes und teilte daher das Geschick der kreisförmigen Bewegung, sich immer wieder in sich selbst zurückzubeugen.* Eben darum konnte auch von einer eigentlichen Reinigung, von wahrhaftiger Sündenvergebung, keine Rede sein. Nicht desshalb, *weil die Opfer in ihrer Idee dagegen gewesen wären, sondern desshalb, weil sie den Ring des Todes nicht zu sprengen vermochten.* Der Tod ist der Sünde Sold. Solange derselbe nicht abgetan ist, kann auch die Sünde nicht vergeben sein, weil sie ihre Kraft immer wieder entfaltet. Ein Opfer also erst, das jenen Sold bezahlt, d. h. das den Tod zerbricht, wird die Grundlage völliger Sündenvergebung sein. Hiemit ist von selber gegeben, dass das Verhältnis Gottes zu seinem Volke nur ein äusserliches sein konnte. Gott ist nicht ein Gott der Toten, und wenn er sich in eine Gemeinschaft mit unter den Gesetzen des Todes stehenden Menschen einlässt, so kann dieselbe nur dadurch bestehen, dass immer wieder (in den Opfern) *gemahnt wird* an den wahrhaftigen Boden, auf dem er erst eine Gemeinschaft eingehen kann, was ja mit sich bringt, dass, solange diese Mahnungen fortbestehen, auch die Gemeinschaft mit Gott noch nicht erreicht ist. Die alte διαθηκη war eine hinfällige, weil sie eine mit den *Bedingnissen des Todes* rechnende, die hohepriesterliche Vertretung eine unwirksame, weil sie an *sterbliche Menschen* gebunden, die Versöhnungsstätte ungenügend, weil sie *irdisch*, daher also *vergänglich und mit den Elementen des Todes* zusammengesetzt war. Wo wir auch hinschauen, überall kommt uns derselbe Grund, in dem alle Erscheinungen des alttestamentlichen Kultus befasst sind, entgegen. Es ist der Tod, der allem sein Gepräge gibt. In ihm ist der lebendige Weg (Hebr. X,20) noch nicht gefunden. Er beugt alles unter seinen Stab und treibt alles in seinem öden Kreislauf umher. So steht der Tod zwischen der alten und der neuen Weltzeit, der alten und der neuen διαθηκη. Wenn Christi Opfertod am Kreuze der Wendepunkt beider Zeitläufe ist[1]), so ist er es nicht darum, weil Christus damit die Strafe der Sünde zur Beruhigung des Zornes Gottes oder zur Rechtfertigung der göttlichen Gerechtigkeit getragen, sondern darum, weil er durch den Tod den Tod überwunden hat, „des Todes Tod“[2]) geworden ist. Inwiefern der Gedanke der Strafe und des Gerichtes Gottes gleichwohl auf den Tod Jesu zutreffen, werden wir bald sehen. Wir wenden uns nun zum zweiten Teil unseres zweiten Abschnittes.

[1]) So *Riehm*, S. 72 ff. [2]) *V. Hofmann*, in d. oben angef. St. Schriftbew. II, 274.

2. Das neutestamentliche Opfer Jesu.

Es ist durch das obige an die Hand gegeben, dass man die beiden zum Opfer gehörigen Handlungen: Tötung und Sprengung des Blutes, nicht trennen darf. Allein auf der andern Seite ist es nicht richtig, wenn man die Tötung nur zum Zweck der Blutsprengung geltend macht. Sie hat, wie wir gesehen haben, eine selbständige Bedeutung. Ist dies richtig, so werden wir erwarten, in unserem Briefe den Tod des Heilandes namhaft gemacht zu sehen — noch ohne Verbindung mit der Blutsprengung. Das ist denn auch der Fall. Vor allem in der Hauptstelle Kap. II,14, die wir hier übergehen, dann aber auch an mehreren anderen Stellen, die wir einer näheren Betrachtung zu Grunde legen müssen. Es sind dies die Stellen IX,15, IX,26. 28, X,10, X,12. Anderen Stellen, wie VII,27 liegt er zu Grunde. Es genügt uns aber, unsere Erörterung auf die genannten Stellen zu beschränken.

1. Kap. IX, 15. [1])

„Und deshalb ist er einer neuen Stiftung Mittler, damit nach geschehenem Tode zur Erlösung aus den unter der ersten Stiftung geschehenen Sünden, die Verheissung empfiengen die zum ewigen Erbe Berufenen.“ In den folgenden Versen wird dann dies näher verdeutlicht, dass Jesu Tod als *Erbstiftung* angesehen wird. Die Analogie mit V. 18 ff. könnte es allerdings fraglich machen, ob hier der Nachdruck auf den Tod Jesu und nicht auf seine Blutsprengung gelegt sei, da ja im folgenden Abschnitte nur von der letztern die Rede ist. Wir erinnern uns aber an das unter 1. Gesagte. In den alttestamentlichen Opfern war der Tod des Opfertieres nur deshalb eine weniger wichtige Sache, *weil mit diesem Tode nichts erreicht wurde.* Wir wissen aber schon aus Kap. II, 14, dass der Verfasser des Hebräerbriefes eine ganz andere Bedeutung dem Tode Jesu beilegt, nämlich die der Todesüberwindung. Dieser Gedanke bestimmt ihn denn auch an unsere Stelle, *der Gedanke der selbständigen Bedeutung des Todes Jesu;* und eben das dürfte die Schwierigkeit unseres Abschnittes V. 15 ff. sein, dass der Verfasser von der Plerophorie seiner Heilserkenntnis getragen (S. unsre Einleitung) zwei Gedanken ineinanderstellt, deren Auseinanderhaltung für den Vergleich mit dem A. T. (V. 18, ff.) wohl nichts austrägt, *dafür aber für die Person Jesu: die Gedanken des Todes an sich und desselben in der Verbindung mit der Blutsprengung* Nur den letzteren sehen wir ihn im späteren Verlaufe als Vergleichungspunkt mit dem A. T. verwerten. Der Erstere aber liegt dem Bilde vom Testator zu Grunde, das ja nur dann ganz zutrifft,

[1]) cf. S. 35, ff.

wenn der Gedanke *auf den Tod allein* beschränkt bleibt. Denn man kann nicht behaupten, das Blut eines Testators spiele irgend eine Rolle beim Testament. Das ist eben das Vollkommene an Jesu, dass er auch den beiden Teilen des Opfers, die im A. T. immer nutzlos auseinandergehalten werden, weil sie sich dort beide zu derselben Schwachheit ergänzen, ihre selbständige Bedeutung verschafft hat. Bei seinem Opfer war der Tod allerdings eine selbständige Tat. Ist dem so und haben wir in IX, 15 diese *Selbständigkeit* verwertet gesehen, so handelt es sich jetzt darum, näher anzugeben, worin das sich an den Tod Jesu knüpfende *Testament* besteht. Die Worte *ἀπολυτρωσις* und *ἐπαγγελια* verbunden mit *αἰωνια κληρονομια* führen uns dazu. Wir verhehlen nicht, dass es nicht heisst *ἀπολυτρωσις ἀπο του θανατου*, sondern *ἀπο των παραβασεων* und dass der Sinn ist: liberatio a poenis peccaorum per eorum expiationem facta (Grimm, Lexikon S. 44): Befreiung also von der Strafe durch Sühne. Allein es ist eine Sühne, welche zugleich einen neuen Tatbestand schafft — daher eben *ἀπολυτρωσις*:

Erlösung aus den Sünden, *eine Sühne, welche mit sich bringt, dass die Sünden aufhören eine bestimmte Macht zu sein.* Gerade das ist es nun, was Jesus durch seinen Tod zustande brachte, insofern er damit der „*Sünde Sold*", den Tod zu nichte machte. Damit hören die Sünden auf, eine bestimmende Macht zu sein, indem die Bezahlnng ihres Soldes (cf. Römer VI) ihnen jeglichen Rechtsgrund des Bestehens genommen hat. Wenden wir uns zu den beiden andern Ausdrücken: *ἐπαγγελια* und *κληρονομια*, so ist damit, dass sie als *Frucht des Todes Jesu* namhaft gemacht worden, gesagt, dass derselbe einen *Tatbestand schafft, kraft welcher jene Güter in Empfang genommen werden können.* Die *ἐπαγγελια* ist ja hier nicht im Sinne der Verheissung, sondern in dem der *erfüllten* Verheissung gemeint, im Sinne also eines realen Heilsgutes, was näher mit dem Worte *κληρονομια* bezeichnet ist. Dass dieses Heilsgut aber als Frucht des Todes namhaft gemacht ist, wie V. 16—17 unter dem Bilde des Testamentes zeigen, beweist, dass dieser einem Zustande ein Ende machte, bei welchem das schliessliche Heilsgut nicht in Empfang genommen werden konnte. Sein Tod schafft einen neuen Boden, auf Grund dessen jener Empfang erst möglich ist (*θανατον γενομενον*); dass mit seinem Tode die Blutsprengung unmittelbar verbunden ist, Jesu Blut und Jesu Kreuzestod zusammen gehören, wird dadurch nicht angetastet.[1]) Unser Abschnitt IX,15 ff. geht sofort zu dem im Tode vergossenen Blut über zum Zwecke, die Reinigung des Heiligtums aufzuzeigen, er redet also von dem

[1]) S. u. S. 66 und 74.

ganzen im Opfer Jesu erschienenen Heil, nicht nur von seiner *Voraussetzung*. Das aber setzt gerade den Tod als solchen als Ermöglichung des Heils voraus. Dass wir so das Blut Jesu nicht von seinem Tode trennen wollen, wird weiter unten erhellen. Diese Beschaffung des neuen Bodens, diese Voraussetzung für den Heilsbesitz der zu ihm berufenen tritt mit der Überwindung des Todes ein. Es ist der Tod, welcher sich als Schranke zwischen Gott und den Menschen erhebt. Ist sie gefallen, dann tritt ein, was Gott den Menschen verheissen hat. *Das reale Element* also, um uns so auszudrücken, welches sich in den Gedankengang V. 15, ff. auf den ersten Augenblick verwirrend drängt, dürfte darin seine Erklärung finden, *dass der Verfasser die besondere Bedeutung des Todes Jesu als tatsächliche Überwindung des Todes in seine Betrachtung über die Reinigung der συνειδησις V. 14 und des himmlischen Heiligtums mischt. V. 23, ff.*

2) Kap. IX, 26., 28.

V. 26, da er sonst oftmals hätte leiden müssen, von Erschaffung der Welt an; nun aber ist er ein für allemal am Ende der Zeiten zur Wegschaffung der Sünde durch sein Opfer erschienen. V. 28. „Christus ein für allemal dargebracht, viele Sünden wegzunehmen.“ *Riehm*[1]) führt zur Erklärung dieser Stellen an „Sofern das himmlische Allerheiligste eine symbolische Bezeichnung der unmittelbarsten Nähe des überweltlichen, allgegenwärtigen Gottes ist, kann man wohl sagen, dass Christus seine Opferdarbringung schon am Kreuze vollendet, schon am Kreuze sein Blut in dem himmlischen Allerheiligsten Gott dargebracht hat. Vom göttlichen Standpunkte aus betrachtet, hat er sein in den Tod gegebenes Leben Gott schon dargebracht als er die Worte sprach: „Es ist vollbracht“ und „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist; und schon zu dieser Zeit ist dasselbe auch von Gott angenommen worden. Von diesem Standpunkte aus betrachtet, fallen die zwei im schattenhaften irdischen Vorbilde notwendig auseinanderfallenden Akte der Opferdarbringung in einen Akt zusammen. Darum kann der Verfasser (des Hebr. Briefes) auch schon den Kreuzestod Christi als eine vollendete Selbstdarbringung darstellen; darum kann er auch dem Tode Christi dieselben Wirkungen zuschreiben, welche er gewöhnlich dem Blute Christi zuschreibt.“ — Allein hierin ist verschiedenes nach unserer Meinung falsch.

1) Sieht Riehm die Verschiedenheit der beiden Darbringungen Jesu: Des Leibes und des Blutes bloss in der Verschiedenheit des Schauplatzes, da doch vielmehr anzugeben wäre, woher diese Ver-

[1]) a. a. O. S. 531

schiedenheit des Schauplatzes kommt. Seine sonderbare Aufstellung der beiden Standpunkte ist nur ein Notbehelf und mit nichts im Texte angedeutet

2. Übersieht er die Betonung, die auf dem ἅπαξ ruht, dessen Bedeutung damit nicht wiedergegeben ist, dass man sagt, Jesu Tod am Kreuze sei auch eine Selbstdarbringung wie die des Blutes gewesen, diesen durchaus richtigen Gedanken leugnen wir nicht (s. u.) Aber er kann uns hier nicht helfen. Ihm gegenüber halten wir an dem *ἅπαξ* fest und sehen in ihm das *Charakteristische des Todes Jesu.* Jesus hat sich *εἰς ἀθέτησιν τῆς ἁμαρτίας*, geopfert und *einmal* sich dargebracht, vieler Sünden wegzunehmen; dass hier so gut wie oben (bei *ἁμαρτίας*) an eine Sühne gedacht ist, ist ohne weiteres klar. Allein in dem *ἅπαξ* liegt ein Gedanke, welcher auf *etwas anderes in und mit der Sühne sich gestaltendes führt.* In V. 25 steht der Notwendigkeit der öfteren sühnenden Darbringung im Heiligtume die Notwendigkeit eines ebenso häufigen Opfers auf Erden zur Seite V. 26. „*θυσία*“ heisst es V. 16 mit besonderem Nachdruck, um im Unterschied von „*προσφορα*“ deutlich zu machen, dass es sich nicht um die gesammte Opferhandlung, sondern um die blosse Tötung, um das eigentliche Opfer handelt.

(Schluss folgt.)

Gebet, Gebetserhörung und moderne Weltanschauung.

Von Ernst Etter, Pfarrer in Arbon, Ct. Thurgau.

In den folgenden Zeilen soll nicht eine Darlegung dessen gegeben werden, was moderne Weltanschauung sei oder nicht. Ja, ich will nicht einmal eine Definition davon zu geben versuchen, aus dem einfachen Grunde, weil ich das schwerlich könnte. Der Begriff „moderne Weltanschauung“ ist zu unbestimmt und zu dehnbar, um ihn mit wenigen Worten in eine Definition zusammen zu fassen. Man versteht offenbar darunter — je nach der Überzeugung des Definirenden — Verschiedenes: Theismus oder Atheismus, Spiritualismus oder Materialismus, und am Ende hält ja doch jeder, der zu philosophiren beginnt, seine Ueberzeugung und Weltanschauung für richtig und also für modern. Das Folgende wird des Verfassers Ansicht von moderner Weltanschauung klar und deutlich durchblicken lassen. Einleitend soll nur angedeutet werden, dass ich darunter einen Theismus verstehe, der die Ergebnisse der Naturwissenschaft,

soweit es nicht blosse Hypothesen sind, gerne anerkennt. Insbesondere rechne ich zur modernen Weltanschauung die Anerkennung einer lückenlosen Gesetz- und Regelmässigkeit im ganzen Reiche des Weltgeschehens. Und die Frage, die uns im Folgenden hauptsächlich beschäftigen wird, ist also die, ob und wie mit der Annahme einer solchen Gesetzmässigkeit das Gebet und die Gebetserhörung vereinbar seien. Kann derjenige, der in gierigen Zügen an der Quelle modernen Geisteslebens getrunken hat, noch getrost beten, ohne sich den Vorwurf einer Inkonsequenz des Denkens zuzuziehen?

Diese Frage zu prüfen, wenn möglich, zu beantworten, ist vielleicht nicht uninteressant, jedenfalls aber berechtigt. Zwar pflegt man gelegentlich zu sagen, das Denken dürfe, wie überhaupt in Sachen der Religion, so auch in Gebetsangelegenheiten nicht das letzte Wort haben; denn das Gebet sei ein Stück „heiliges Land" der Religion, das kein Grübeln und Vernünfteln antasten und keine Kritik ungestraft betreten soll; das Gebet, die innigste und zarteste Regung der frommen Seele, sei und bleibe ein *Mysterium,* das kein Denken je ergründen werde. Diese Ansicht ist auch ausgesprochen in einer Erzählung des schweizerischen Protestantenblattes (1893, S. 342), wo ein orthodoxer Vormund einem liberalen Christen die Hand seines Mündels versagt, weil die Reformer ja „nicht beten können", resp. weil „ihr Gebet nur eine Art dramatischer Monolog zur Selbsterbauung" sei. Doch die Liebe macht bekanntlich erfinderisch, und der mutige Freier erwidert seinem Gegner zu dessen nicht geringem Erstaunen: „Wenn ich mich an Gott wende, so ist er mir der starke Herr des Lebens, und die Philosophie hat mir nichts drein zu reden. Die Philosophie ist überhaupt so unbefugt wie die Dogmatik über den Wert eines persönlichen Gebetes zu urteilen. Dieses hat seine Heimat auf einer Insel, an der die philosophischen und dogmatischen Wässerlein vorüberfliessen, ohne es zu erreichen." Ohne den Bedenken, die in solchen Worten Ausdruck finden, alle Berechtigung absprechen zu wollen, möchten wir doch erwiedern: Wenn das Gebet vor dem Forum des „gesunden Menschenverstandes" — welch letzterer in den philosophischen und dogmatischen Wässerlein doch auch etwas mitfliessen dürfte — als töricht erfunden wird, dann wird bei einer nicht geringen Anzahl von Menschen ein eifriges Gebetsleben nicht mehr möglich sein.

Dieses Faktum ist denn auch bereits eingetreten. Denn nicht nur haben schon Pfarrer von Amt und Würden Abschied genommen, weil ihnen das Gebet anstössig war, sondern gross dürfte auch die Zahl derer sein, die dem Christentum durchaus nicht fremd gegenüberstehen, sondern im Gegenteil auch Christen zu sein meinen, bei denen aber doch ein herzliches Beten und darum auch

ein kräftiges religiöses Leben nicht mehr gedeihen will, weil das Gebet ihnen fast mehr als zur Hälfte eine Unvernünftigkeit zu sein scheint. Viele Christen zählen das Gebet zu den problematischen Dingen, etwa zum Zeremoniellen in der Religion, das man allenfalls mitmachen, aber auch ungestraft unterlassen kann. Und Kant's Wort „dass ein Mensch (im Gebet) mit sich selbst laut redend betroffen wird, bringt ihn vorderhand in den Verdacht, dass er eine kleine Anwandlung von Wahnsinn habe", dürfte heute bei mehr Menschen seine Zustimmung finden, als wir wohl ahnen. Darum wird es Pflicht der Theologie bleiben, die Einwände, die gegen die Vernünftigkeit des Betens und die Möglichkeit der Gebetserhörung erhoben werden, zu prüfen und das Gebet vielleicht gegen manchen Vorwurf, den man dagegen erhebt, in Schutz zu nehmen, und das wird nicht anders geschehen können, als durch denkende Interpretation und Konstatirung des Tatsächlichen.

Man fürchte also nicht, dass eine denkende Erfassung unseres Problems unser Gebetsleben schädigen werde. Wird nicht umgekehrt unser Gebetsleben sich nur inniger und reiner gestalten, wenn wir selbst klare Einsicht in dasselbe haben? Stammt denn die Wahrheit nicht aus Gott? Zu sagen, dass derjenige, welcher sich denkend über das Gebet Klarheit verschafft hat, nicht mehr herzlich beten könne; zu sagen, dass ein gedankenloses „Drauflosbeten" nützlicher und erspriesslicher sei, als ein durch Denken geläutertes, hiesse ja behaupten, dass ein Blinder den Weg besser finde als ein Sehender. Allerdings wird man durch das blosse Theoretisiren die Menschheit noch nicht zum Beten bringen. Nicht dogmatische Erörterungen, sondern vielmehr die Not, die ernste Schule des Lebens und Leidens, dürfte in erster Linie zum Gebet antreiben. Eine Theorie über das Beten und Beten selber, ist zweierlei; aber dass viele wieder beten lernten, wenn sie nur erst eine vernünftige Theorie über das Beten hätten, bleibt dennoch wahr.

Zur genaueren Präzisirung unserer Aufgabe soll in der Einleitung nur noch das betont werden, dass wir hier also nicht fragen wollen, wie das alte oder das neue Testament, das Urchristentum oder die jetzige christliche Kirche, der Protestantismus oder Katholizismus über das Gebet und die Gebetserhörung reden und lehren, sondern wir fragen in erster Linie, wie wir Menschen des 19. Jahrhunderts mit der Lebenserfahrung, der Gottes- und Welterkenntnis, die wir besitzen oder besitzen können, uns zum Gebete stellen, wobei ich es dem Leser überlassen muss, das Ergebnis mit der kirchlichen und biblischen Anschauung zu vergleichen und dasselbe ein „christliches", respektive auch ein „un-

christliches" zu nennen. Es wird dabei bei jedem darauf ankommen, was er unter „christlich" versteht. Denn so weit sind wir ja noch nicht in der Theologie, dass wir einen einigermassen festen Begriff des „Christlichen" hätten; vielmehr hat ja jede Konfession, jede theologische Richtung, jede kirchenpolitische Partei wieder ihren besondern Begriff des „ächten Christentums."

I.

Unsere erste Frage ist die: was ist unter Gebet- und Gebetserhörung zu verstehen? Ohne Zweifel, man fasst unter den Begriff des Gebetes verschiedenes zusammen; es gibt einen engern und einen weitern Begriff von Gebet. Während der engere Begriff unter Gebet das Bitten und Flehen und allenfalls noch das Danken versteht, ist der weitere Begriff viel umfassender und bezeichnet mit dem Namen Gebet vorzüglich jene fromme Stimmung der Seele, die Erhebung des Herzens in die Regionen des Ewigen und Unvergänglichen, jenes Seufzen der Kreatur nach Erlösung, jene Beziehung aller Erfahrungen auf Gott, jenes beständige Denken der Seele an ihren Schöpfer und jenes Erfülltsein von der Nähe Gottes. Der weitere Begriff versteht unter Gebet etwa das, was in Schleiermacher'scher Terminologie heisst: „Mitten im Endlichen sich eins wissen und fühlen mit dem Unendlichen, und was Paulus (1. Thess. 5, 17) vielleicht mit dem „ἀδιαλείπτως προσεύχεσθαι" gemeint hat. Wenn wir näher zusehen, so fällt dann der Begriff des Gebetes so ziemlich zusammen mit dem der Religion. „Fromm sein und beten, das ist eigentlich ein und dasselbige," so beginnt Schleiermacher seine Predigt über: „Die Kraft des Gebetes, insofern es auf äussere Begebenheiten gerichtet ist." Schramm, (Unser Glaube S. 397) sagt: „Beten heisst also nichts anderes, als die Luft der Ewigkeit atmen mitten in dem Staub und der Vergänglichkeit des Irdischen, beten heisst die Gemeinschaft des ewigen Gottes suchen, und die Seele eintauchen in die Fluten seines Geistes, seiner Liebe, seiner Erbarmung." Sehr instruktiv ist auch, wie sich H. Albrecht (Predigten S. 125) über das Gebet hören lässt. Einleitend konstatirt er die „Rarität" des Betens resp. Bittens unter den modernen Menschen und fährt dann fort: „Aber wie? Wenn wir das Gebet etwas weiter fassen als Gebetsstimmung, als heilige Stille der Seele, sollte unter uns auch so selten geworden sein? Nein, ... Sollte das nicht ein Gebet sein, wenn du unbefriedigt von Gewinn und Erfolg der Welt und von dem, was du in der Welt siehst, in dein Kämmerlein gehst und die Türe zuschliessest, und da so recht das Gefühl der Öde und Leere und Nichtigkeit des Irdischen durch deine Seele zieht? Fürwahr ein Gebet ist's, wenn du auf

Berges Höhen, ergriffen von der Grösse Gottes in der Natur emporgezogen wirst und ein Sturm der Begeisterung dich erfasst.... Ein Gebet ist darum auch die feierliche Stimmung des Schäfers im Sonntagslied: Das ist der Tag des Herrn. Ein Gebet ist's, wenn heilige Freude dich erfüllt, sei es über einen Sieg, den du über eine Versuchung davongetragen oder darüber, dass du mit deinem Scherflein eine Träne getrocknet und ein Stück Elend gestillt hast. Ein Gebet ist's wenn du empört von der Schlechtigkeit und Gemeinheit der Menschen und zugleich befriedigt von der richtenden Macht Gottes so recht die Wahrheit des Wortes in dir durchempfindest: Was der Mensch säet, das wird er ernten! In diesen Sätzen ist nun jedenfalls etliches unter den Begriff des Gebetes zusammengefasst worden, was nie unter diesen Begriff gehört Ueberhaupt dürfte man wohl auch hinter die Behauptung, dass Beten und fromm oder religiös Sein ein und dasselbe seien, im Namen der Religionsgeschichte ein Fragezeichen setzen.

Nun wollen wir zwar nicht um Worte und Begriffe streiten, nur scheint mir, das, was Schleiermacher und seinem Beispiel folgend andere Theologen unter dem weitern Begriff des Gebetes verstehen, jenes Denken an Gott, jenes sich Versenken in seine Majestät, jene fromme Betrachtung all seiner Werke und Taten, das sollte man nicht mit Gebet, sondern eher mit Contemplation, Andacht, religiöse Betrachtung oder sonstwie bezeichnen. Wer zwar gerne die religiöse Contemplation auch unter den Begriff des Betens subsumirt, dem soll das nicht verwehrt werden, nur soll er das Gebet im engern Sinn, die Bitte, von seinem Gebetsbegriff nicht ausschliessen; wenn aber einer einen weitern Begriff des Gebetes bloss darum aufstellt, weil das Bittgebet ihm anstössig erscheint und aus irgend einem Grunde nicht mehr in seine Weltanschauung passt, so würde das einer unstatthaften Verschiebung und Umdeutung religiöser Begriffe gleichkommen.

Und doch scheint die neuere Theologie stark nach der Seite hin zu tendiren, welche das Bittgebet als eine inferiore Art des Betens ansieht und in dessen Verschwinden eher eine Zu- als Abnahme der Religiösität erblickt. Schleiermacher (in der bereits erwähnten Predigt) will es seinen Zuhörern durchaus nicht vorenthalten, dass es ihm ein Zeichen grösserer und aufrichtigerer Frömmigkeit zu sein scheint, wenn dieses bittende Gebet (er predigt über „Jesus in Gethsemane") in unserm Leben nur selten vorkommt und auch dann unser Gemüt nicht lange beschäftigt"; das wahre Gebet ist nach ihm der Zustand, „wo der lebendige Gedanke an Gott alle unsere andern Gedanken, Empfindungen und Entschlüsse begleitet, läutert und heiliget." Und H. Lang (Stunden der Andacht, Bd. I, S. 267 f)

stellt ebenfalls fest, dass das Beten mit Worten und mit gefalteten Händen (also offenbar das Bittgebet) für seine Zeit und für erwachsene Menschen nicht mehr die natürliche Form des Betens sei, und er findet das ganz begreiflich. Denn „der Gott der kindlichen Zeit war verschwunden vor dem klarer gewordenen Auge, er war uns der allgegenwärtige Geist geworden, der alles erfüllt mit seiner Nähe, der „weiss, was wir bedürfen, ehe wir darum bitten", dem der Gedanke in unserm Geiste ist, wie das laute Wort, dem die fromme Gesinnung, das reine, aufrichtige Herz das einzige Gebet ist, das er verlangt". Nun haben zwar Schleiermacher und Lang das Bittgebet nicht *ganz* abgelehnt, das wissen wir wohl; aber beide wollen doch den Begriff des Bittens etwas stark eingeschränkt wissen; beide verurteilen mit Recht jene Art des Bittens, welche bei Gott den eigenen Willen unter allen Umständen durchsetzen möchte, ja sogar den göttlichen Willen umstimmen zu können meint und unter Erhörung das mirakulöse Empfangen äusserlich erbetener Güter versteht; aber dabei scheinen sie einen weitern Begriff des Gebetes doch besonders darum aufzustellen, weil der engere Begriff (das Bitten) überhaupt nicht mehr in ihre Weltanschauung passen will; beide protestiren ja auch mehr oder weniger gegen das Bittgebet im Namen der gereifteren Gotteserkenntnis und des religiösen Glaubens und suchen uns eine „höchste Stufe" des Gebetes anzupreisen, welche für den Frommen in seiner Vollkommenheit recht sein mag, aber für gewöhnliche Menschen nicht recht passen will. Denn uns den Rat zu geben: wir müssen nur fromm sein, dann werden wir schon recht beten; wir müssen nur alle Gedanken, Gefühle und Entschlüsse vor Gott überlegen und alles in Gottes Namen tun, das sei das wahre Gebet; zu behaupten: die beständige fromme Gesinnung und das reine Herz sei das einzige Gebet, das Gott verlangt, das ist bald gesagt und indertat ein schönes, erhabenes Ziel! Aber *wie* dieses Ziel erreichen? Offenbar sind doch viele Menschen der Ansicht, das Bitten und Flehen sei ein Hauptmotor, nicht müde zu werden und dem Ziel der religiösen und sittlichen Vollkommenheit näher zu kommen, und hier nun wird das religiöse Ideal mit dem wahren Gebet identifizirt. Wir hatten gemeint, den Leuten sagen zu müssen: betet recht, so werdet ihr religiös und sittlich stark, und hier wird die Sache umgekehrt und gesagt: seid nur religiös stark und vollkommen, und ihr werdet dann von selbst recht beten.

Es ist ein tiefer, Achtung gebietender Gedanke in dem „Beten ohne Unterlass" oder der Gebetsstimmung enthalten; aber wir möchten trotzdem am Begriff des *Bitt*gebetes festhalten; wir möchten gerade im Folgenden zeigen, dass auch dann, wenn wir durchaus

nicht mehr auf dem Standpunkte der „fides carbonaria“ stehen, wenn uns Gott nicht mehr über den Wolken tront auf goldenem, lichtumflossenen Stuhl, wenn er nicht mehr dem orientalischen Despoten gleicht, dessen Gnade durch ein Opfer erworben wird, oder dessen Wille durch stürmische Bitten umgestimmt werden kann, auch dann, wenn uns Gott der alles durchdringende, allgegenwärtige, allwissende Geist ist, und wir also auch eine gereinigte Gotteserkenntnis haben, dass auch dann noch *das Gebet als die an Gott gerichtete Bitte* nicht zu verschwinden hat, sondern in das Reich des Vernünftigen gehört, und das Bitten und Flehen auch heute noch für die in der religiösen Erkenntnis Fortgeschrittenen notwendig bleibt, wenn ihr sittliches und religiöses Leben nicht an der Schwachheit ihres Herzens und der Ohnmacht ihres Könnens scheitern soll, *notwendig und vernünftig* bleibt trotz all des Räsonnirens, das Theologen oder Nichttheologen gegen das Bittgebet vorbringen. Dabei ist es dann jedenfalls Nebensache, ob der Bittende bei der Arbeit oder zur bestimmten Gebetsstunde, im stillen Kämmerlein oder im Gotteshaus, mit erhobenen oder gefalteten Händen, kniend oder stehend, laut oder leise, redend oder in blossen Gedanken sein Anliegen vor Gott bringt. Wenn das Bitten sich nicht mehr mit unserer modernen Weltanschauung reimt, so könnten wir schwerlich mehr mit gutem Gewissen von Gebet reden, durch sollten denn vielmehr es eingestehen, dass das Gebet für uns ein überwundener Standpunkt sei, so gut wie das Opfer oder allerlei Zeremonienwerke, welche in der Geschichte der Völker vielleicht pädagogisch wertvoll waren, aber mit der Zeit doch verschwunden sind. In diesem Fall müssten wir dann aus unsern Liturgien alle Bitten fein säuberlich ausmerzen und an deren Stelle irgend eine religiöse Betrachtung vorlesen. Das wird nun so bald noch nicht geschehen; denn lebendige Religion drängt zum Gebet, zur Bitte. Selbst die höchste Stufe des Gebetes von Lang und Schleiermacher scheint mir wiederum zur Bitte zu führen. Wo ein Mensch alles im Namen Gottes ausführt, all seine Gedanken mit dem Gedanken an Gott begleitet, da wird es ihn auch zur Bitte treiben, z. B. zur Bitte um Kraft in der Versuchung, um Bewahrung vor der Sünde etc.; an Gott denken, das wird in ein mit Gott Reden, in Bitten ausmünden. Und gibt es nicht auch beim Frömmsten und Besten Zeiten des Niederganges in seinem religiösen Leben, wo er zur Bitte seine Zuflucht nimmt, um neugestärkt wieder auf die Sonnenhöhe seines Gottvertrauens zu kommen? Also: nicht nur eine inferiore Frömmigkeit, sondern auch das Ideal der Religion hält fest am Bittgebet oder führt zu ihm zurück.

In der Behauptung, dass das Bitten und Flehen ein Hauptmoment des Gebetes sei — selbstverständlich gibt es auch Lob-

und Dankgebete — werden wir auch bestärkt, wenn wir nach dem Ursprung alles Gebetes forschen und die Religionsgeschichte fragen, was man denn in den meisten Religionen unter Gebet versteht. Ein altes Sprichwort sagt: „Not lehrt beten", und ohne Zweifel entspringt das Gebet einem Mangel, einem Gefühl menschlicher Ohnmacht. Wenn der wahrhaft fromme Mensch auch nicht bloss in der Not betet, so ist die Not, diese viel verkannte Beglückerin der Menschen, jedenfalls nicht bloss überhaupt ein Hauptmotor in der Entwicklungsgeschichte der Menschen gewesen, sondern sie hat auch das Verdienst, den Menschen den Weg des Gebetes gewiesen zu haben. Im Kampf mit den Naturgewalten, im Kampf ums Dasein mit den Mitmenschen oder im Kampf mit Sünde und Versuchung macht der Mensch die Erfahrung seiner eigenen Schwachheit, sieht sich nach Hülfe um und erbittet dieselbe von Gott, resp. von Göttern. Gebet ist also in erster Linie die an Gott gerichtete Bitte. Wenn der Samojede die auf- oder untergehende Sonne anbetet, wenn der Inder vor seinem Gott Indra oder der Perser vor Ahura-Mazda niederfällt, wenn der Hellene die Hände zum Zeus erhebt, der Israelite den Herrn der Heerscharen anruft, und der Christ mit einem „Abba", „lieber Vater", sein Gebet beginnt, so sind alle diese Gebete inhaltlich gewiss sehr verschieden, haben aber doch das Gemeinsame, dass sie alle vornehmlich Bitten sind. Das Gebet ist also jener Teil der Frömmigkeit, wo der Mensch in den innigsten Verkehr mit seinem Gott tritt, mit ihm redet, klagend sein Herz vor ihm ausschüttet und bittend von ihm Hülfe verlangt. Dank für empfangene Wohltaten führt zum Lob- und Dankgebet. Weil man aber von jeher die meisten Bedenken gegen das Bittgebet erhob, so soll dieses in unserer Besprechung besonders berücksichtigt werden

Wenn wir freilich die Bitte als ein Hauptmoment des Gebetsbegriffes bezeichnen und besonders dem Bittgebet unsere Aufmerksamkeit zuwenden, so treten wir damit der Theorie gegenüber, welche Ritschl und seine Schule vom Gebet aufgestellt haben. A. Ritschl entwickelt seine Ansicht über das Gebet in seinem Hauptwerk „Rechtfertigung und Versöhnung" (III. Aufl. Bd. III, S. 605—610), und diese Ausführungen sind, wie jeder Leser derselben weiss, getragen von dem eifrigen Streben, dogmatisch, religionsgeschichtlich und biblisch-theologisch nachzuweisen, dass das christliche Bittgebet möglichst einzuschränken sei. Da wird gleich anfangs das Gebet dem Opfer gleichgestellt und behauptet (S. 605), dass es (das Gebet) „das Erzeugnis und die Probe des Entschlusses sei, die Unterordnung unter Gott anzuerkennen." Wirklich? Der Entschluss, sich dem Höchsten unterzuordnen, soll die Menschen je zum Gebete ge-

führt haben und immer noch dazu führen? Ist's, psychologisch betrachtet, nicht umgekehrt? Die Ergebung in den Willen Gottes mag oft der Erfolg des Gebetes sein, und das Gebet wird wohl für viele Menschen zu einer Probe, ob sie sich dem Willen des Höchsten unterordnen können oder nicht, ob sie z. B., auch wenn ihre Bitten nicht wörtlich in Erfüllung gehen, mit dem Psalmisten sprechen lernen: „dennoch bleibe ich stets an dir" oder aber, ob sie vertrauenslos über Enttäuschung klagen und dem Herrgott „den Sack vor die Türe werfen", aber die *Veranlassung* zum Gebet ist jedenfalls weit eher das glühende Verlangen, dass Gott dem Beter seinen Willen erfülle, als der Entschluss, sich unbedingt in den Willen Gottes zu schicken. Mit zwei Aussprüchen des Apostels Paulus (1. Tess. 5, 16—18; Phil. 4, 6) wird dann von Ritschl bewiesen, dass für die christliche Gemeinde das Danken „die allgemeine Form des Betens und dass das Bitten nur eine Modifikation des Dankgebetes ist", und vom Gebet des Herrn heisst es (S. 609), dass es „näher angesehen nichts weniger als das Muster einseitigen Bittgebetes sei. Denn in dem die Anrede des Vaters über alle einzelnen Sätze übergreift, so sind alle darin enthaltenen Bitten dem Danke untergeordnet, der den Inhalt der Anrede bildet." Ganz ähnlich heisst es im „Unterricht in der christlichen Religion" (§ 78—80): „In dem allgemeinen Begriffe des Gebetes sind die Bitte und der Dank nicht gleich gestellte Arten .... Vielmehr ist das Gebet als Ganzes und unter allen Umständen auf Dank, Lob, Preis, Anerkennung und Anbetung Gottes gestellt. Das Bittgebet ist eine *Abart* des Dankgebetes." Also: Bei Ritschl geht der Begriff des Gebetes fast vollständig im Danken auf; die Bitte wird, wenn nicht ganz daraus verbannt, so doch stark eingeschränkt; ja, wo die Bitte der Form nach noch anerkannt wird, ist sie in Wirklichkeit nicht mehr Bitte; denn sie soll ja nur zum Voraus „die Ergebung in den Willen Gottes" ausdrücken. Die ganze Theorie nähert sich dem „Gebete der Willenlosigkeit", [1]) wo der Betende etwa also spricht: „Ich bitte dich, Gott, zwar um das und das, aber ich will es im Grunde gar nicht; ich will nur warten, mich ergeben und nehmen, was du mir gibst." Eine solche Theorie aber scheint mir, dem Gebete vonvornherein Kraft, Innigkeit und Wärme zu nehmen.

Aus was für Gründen Ritschl zu solchen Behauptungen über das Gebet gekommen ist, bleibe hier dahin gestellt; wir verweisen auf Prof. Bolliger's Antrittsvorlesung: „Die theoretischen Voraus-

[1]) *Anmerkung.* Davon möchten wir unterscheiden ein Gebet des „bedingten Willens" (Jesus in Gethsemane) und ein Gebet des „unbedingten Willens" wo der Mensch unter allen Umständen seinen Willen durchsetzen möchte (Luther am Krankenbett Melanchthons).

setzungen des Gebetes und deren Vernünftigkeit" (S. 25—30) und erwähnen noch folgende zwei Punkte.

Erstens: Wir bezweifeln, ob Gebet und Opfer nach Zweck und Bedeutung so zu coordiniren sind, wie es Ritschl tut. Aber, gesetzt auch! Sind sie dann immer Erzeugnis und Probe des Entschlusses, die Unterordnung unter Gott anzuerkennen? Das trifft ja nicht einmal beim Opfer zu. War denn nicht die ursprüngliche Bedeutung des Opfers die, dass der Opfernde durch das Opfer seinen Gott in den Kreis seiner Wünsche hereinzuziehen bestrebt ist, dass er im Opfer die Gemeinschaft mit Gott sucht, um diese Gottheit für seine menschlichen Unternehmungen und Zwecke zu gewinnen, um also *seinen* Willen zu erreichen und nicht um vor höherm Willen sich zu beugen? Und als der Gedanke der Darbringung und Huldigung im Opfer mehr hervortrat, da gab es freilich Dankopfer für empfangene Wohltaten, aber daneben auch Bittopfer, welche die Gottheit für neue Segnungen gewinnen sollten. (Vgl. Pfleiderer: Religionsphilosophie, Bd. II, S. 538).

Zweitens. Die biblische Begründung der Gebetslehre will uns bei Ritschl ganz und gar nicht einleuchten. Zugegeben auch, I. Thess. 5,16 bis 18 und Phil. 4,6 beweisen, dass das Danken im christlichen Gebete vor dem Bitten den Vorrang habe, so dürfte es denn doch in den Evangelien der Stellen mehr als zwei geben, welche zu einem ernsthaften und eindringlichen Bitten auffordern. Einstweilen steht Mth. 7,7 noch: „*bittet* (und nicht danket), so wird euch gegeben", und wenn das Gebet des Herrn mit seinen sechs Bitten nicht das Muster eines Bittgebetes ist, dann weiss ich nicht, wie ein solches Muster aussehen müsste; von den vielen Stellen aber alten und insbesondere neuen Testamentes, wo dem Bittgebet geradezu eine zauberhaft-mirakulöse Wirkung zugeschrieben wird, haben wir bei Ritschl nicht einmal eine Erwähnung gefunden. Der Wunsch ist schon mancher Exegese zu Gevatter gestanden, und so dürfte Ritschl bei Aufstellung seiner Gebetslehre (wie übrigens auch bei andern Lehren) vielmehr unter dem Zwang seiner dogmatisch-philosophischen Weltanschauung als unter dem Einfluss des „schlichten" Bibelwortes gestanden haben. Das ist niemanden zu verargen; nur soll man dann lieber seine Abweichung von der biblischen Lehre frei und offen konstatiren, als den Sinn der Bibelworte umdeuten. Auf alle diejenigen, welche auf dem Wege der biblischen Exegese das Bittgebet beseitigen wollen, könnte man wohl auch das Wort anwenden, welches im „Katechismus Rakowiensis" die Socinianer den Anhängern der Trinität entgegengehalten, und welches heisst: „graviter in eo errant, argumenta ejus rei afferentes e scripturis *male* intellectis."

Verstehen wir unter Gebet besonders die Bitte, so meinen wir mit der *Erhörung* des Gebetes den Erfolg, die Wirkung, den die Bitten haben. Wenn der Mensch im Gebete etwas von Gott verlangt, so wird nun die Frage die sein: aber bekommt dann der Beter etwas von Gott? Und wenn er etwas bekommt, *wie* bekommt er es? Durch ein Wunder oder auf dem Wege natürlicher Vermittlung? Ist die Gebetserhörung eine direkte, äussere oder eine indirekte, innerlich subjektive? Ist sie wirklich oder illusorisch? Besteht sie darin, dass der Beter, der anfangs sehnsüchtig bittend und stürmisch bei Gott anklopfte, allmählig ruhig wird wie das Kind in den Armen der Mutter, oder darin, dass er in stiller Resignation sich einfach in sein Schicksal ergibt?

II.

Man könnte die Frage nach dem Erfolg, der Wirkung des Gebetes so beantworten wollen, dass man sagt: alle Beter vom Anbeginn der Zeit bis heute hätten selbstverständlich an die Kraft, die Wirkung, die Erhörung ihrer Gebete geglaubt, wobei das „wie" der Erhörung für den Frommen durchaus gleichgültig sei. Man könnte sagen: Der Beter fühlt sich durch das Gebet gehoben, gestärkt, beruhigt, und das ist genug; das „wie" geht uns nichts an. Man wird sich vielleicht auf die unmittelbare, innere Erfahrung, das Mysterium der Gebetserhörung berufen und sich auf jene anfangs (S. 161) erwähnte Insel zurückziehen, an der die dogmatischen und philosophischen Wässerlein spurlos vorüberfliessen. Ich fürchte nur, dass bei mehr denn einem die Wogen des Zweifels jene Insel längst weggespült haben. In unserer Zeit, wo dem Gebet so oft der Vorwurf der Torheit und Erfolglosigkeit gemacht wird, ist das „ob" und „wie" nicht mehr gleichgültig. Wohl wird der Beter, so lange er an die Vernünftigkeit des Gebetes glaubt und von einer Wirkung derselben überzeugt ist, gestärkt; aber wenn er zu zweifeln beginnt, ob am Ende seine gedachte Erhörung nicht blosse Illusion sei, so wird sein Gebetseifer immer mehr abnehmen. Und wer verbürgt ihm, dass sie nicht Illusion sei? Eben eine innere, unmittelbare Erfahrung! Ich gestehe, dass ich dagegen sehr skeptisch gestimmt bin. Was haben die Leute (Theologen und Nichttheologen) im Lauf der Jahre nicht alles für unmittelbare, innere Erfahrung ausgegeben! Und noch heute ist der Katholik unmittelbar einer Inspiration der Mutter Gottes gewiss, während manche Protestanten durch innere Erfahrung vom erhöhten Christus allerlei wissen und mit ihm verkehren; der Papst Pio nono hat bekanntlich seine Unfehlbarkeit auch „gefühlt", und es hat schon Dogmatiker gegeben, welche aus innerer Erfahrung Sühntod und Sündlosigkeit Jesu

Christi, kurz alles Mögliche und Unmögliche abgeleitet haben. Alexander Schweizer sagt (Christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen, Bd. II, § 201, 2): „Der Glaube als religiöses Leben baut wesentlich auf innere Erfahrung und ergreift oder postulirt, was den innern Menschen erfahrungsgemäss fördert, beruhigt und heiligt, ohne hierin der Wissenschaft das entscheidende Wort zuzuschreiben oder vor ihren Ansprüchen in Gebieten, die sich nicht für alle scharf und genau Denkenden beweisen lassen, sich zu beugen.“ Ähnlichen Thesen wird man in der neuern Theologie häufig begegnen. Soviel Wahrheit in ihnen enthalten sein mag, so könnte einer doch aus solchen oder ähnlichen Behauptungen Konsequenzen ziehen, welche natürlich Alex. Schweizer selbst abgelehnt hätte.

Wenn nämlich der eine dieses und der andere jenes innerlich erfährt, was ist dann noch wahr? Wird da unser Glaube nicht allzustark und willkürlich den Schwankungen und Bedürfnissen des Individuums preisgegeben? Wer gestattet uns denn, allles, was im Laufe der Jahre bei geschärfterem Denken sich als Irrtum manifestirt hat, abzulehnen? Etwa das vernünftige Denken, die Naturerkenntnis oder die Psychologie? Nicht doch, das wäre ja Wissenschaft, und die darf (nach der Meinung vieler Theologen) der innern Erfahrung nicht drein reden! Wenn einer eine Mariaerscheinung hat und innerlich derselben gewiss ist, werden wir mit moderner Psychologie kommen und seine Vision natürlich erklären dürfen? Nein, denn die Wissenschaft darf nicht das letzte Wort haben. Wenn einer einen auferstandenen, zum Himmel gefahrenen und erhöhten Herrn erfährt oder postulirt (weil der seinen innern Menschen irgendwie fördert, heiligt oder beruhigt), wer will etwas dagegen haben? Der Glaube baut ja auf innere Erfahrung. Seit Schleiermacher hat die Theologie freilich viel von unmittelbarer Gewissheit des Gefühls, von innerer Erfahrung, Mysterien und Postulaten des Glaubens geredet; aber die theologische Wissenschaft wird sich doch immer wieder fragen müssen, ob diese Begriffe wirklich der Fels seien, auf den sich eine sichere Theologie aufbauen lässt. Ein Glaube, der bloss in der Unbestimmtheit des Gefühls entstanden ist und lebt, ist zu wenig sicher, und eine Theologie, welche bloss auf Postulate und subjektive innere Erfahrungen aufbauen will, kommt schwerlich über den Zweifel und den willkürlichen Subjektivismus hinweg und kann sich gegen Aberglaube und Unglaube nicht mit Erfolg wehren; „denn — sagt Dr. Kreyenbühl in Meili's theologischer Zeitschrift“, 1895, S. 71 — auch der Aberglaube wird erfahren, und auch der Aberglaube hat seine Geschichte; auch der Unglaube ist Sache der Erfahrung, und auch der Unglaube hat eine Geschichte seiner Dogmen.“ Die denkende

Interpretation muss zu aller (innern und äussern) Erfahrung hinzukommen; dann erst werden wir Illusion und Realität von einander unterscheiden können.

Auf die Gebetserhörung zurückkommend sagen wir also: jener genannte Glaube der Frommen, dass man, weil durch das Gebet gestärkt, der Erhörung unmittelbar gewiss sei, könnte ja Illusion sein, so gut wie sich die Völker über den Wert der Sühnopfer und Hekatomben, der Festtage und Prozessionen offenbar getäuscht haben, obwohl der Wert dieser Institutionen ihnen einst ebenfalls unmittelbar feststand. Es kann einer sich auch heute im Gebet an die hlg. Jungfrau stärken, durch allerlei Zeremonienwerke sich beruhigen, irgend eine unbegreifliche religiöse Wahrheit innerlich erfahren, wobei wir nicht anstehen, seine Glaubenserfahrungen teilweise für illusorisch zu erklären oder doch die Interpretation seiner Erfahrungen irrig zu nennen. Es besteht also mindestens das Recht, die Frage nach Möglichkeit und Wirklichkeit der Gebetserhörung genau zu prüfen und die Gründe, welche dagegen ins Feld geführt werden, genauer anzusehen. Wenn die Gebetswirkung bloss eine Art Autosuggestion oder Selbsttäuschung wäre; wenn der Beter, welcher der Erhörung seines Flehens gewiss ist, bloss ein Betrogener oder ein Betrüger, ein Mensch mit krankhaftem Seelenleben ist, dann ist es ein Gebot der Wahrheit, mit dem Irrtum aufzuräumen. Denn die Wahrheit soll uns über Alles gehen: lieber eine poesielose, trockene Wahrheit, als ein noch so poetischer, idealer Irrtum.

Lassen wir die Einwendungen gegen das Gebet nun zum Worte kommen, so deuten wir nur an, dass eine atheistische Weltanschauung selbstverständlich zu allen Zeiten mit dem Gebet bald fertig ist. Wer keinen Gott hat, der wird konsequenter Weise auch nicht im Gebet in Korrespondenz treten mit ihm. Auch bei dem, der zweifelt, nur halb und halb an Gott zu glauben wagt, wird sich nie ein gesundes, anhaltendes Gebetsleben entfalten; vom zweifelnden Beter gilt immer noch Jak. 1,7: „solcher Mensch denke nicht, dass er etwas von dem Herrn empfangen werde". Und wenn unsere Zeit wirklich arm an Gebet sein sollte, so kommt es wohl auch daher, dass man keinen Gott hat, zu dem man beten könnte. Man betet nicht mehr, weil man keinen Adressaten mehr kennen will, den man anflehen könnte. So wenig ein Bedrängter ein Bittschreiben an einen fingirten Wohltäter sendet, so wenig wird ein Verständiger im Ernste beten, wenn er nicht eines erhörenden Gottes gewiss ist. Das Gebet ist ja nicht ein Monolog, ein Beten „in die Luft hinaus", sondern ein Dialog. Und wenn wir von allen modernen Nichtbetern Rechenschaft über ihr Tun verlangen könnten, so würde wohl ein

beträchtlicher Teil derer wenigstens, die überhaupt schon darüber nachgedacht haben, uns antworten:

„Da ich ein Kind war,
Nicht wusste wo aus noch ein,
Kehrt' ich mein verirrtes Auge
Zur Sonne, als wenn drüber wär'
Ein Ohr, zu hören meine Klage,
Ein Herz, wie mein's
Sich des Bedrängten zu erbarmen",

nun ich ein „Mann" bin, weiss ich nichts mehr von einem Ohr, das mich hört, von einem Auge, das mich bewacht und von einem Herzen, das für mich schlägt, und ich habe darum zu beten aufgehört. Wie die Religion überhaupt, so setzt auch das Gebet die Wirklichkeit Gottes voraus. Ob und wie der Glaube an Gott begründet sei, das zu untersuchen ist natürlich nicht Zweck und Aufgabe dieser Arbeit.

Aber ist unter der Voraussetzung des Gottesglaubens die Möglichkeit einer Gebetserhörung selbstverständlich? Nein! Gesetzt auch, wir hätten auf irgend einem Wege die Überzeugung von einem allmächtigen, allgegenwärtigen, allweisen und allliebenden Gott erhalten, die Zweifel an der Gebetserhörung sind darum noch nicht erledigt. Wir haben ja bereits angedeutet, dass die Theologen gerade im Namen des gereinigten und gereifteren Gottesglaubens sich schon oft gegen das Gebet gewendet haben. Auch wer an Gott glaubt, kann dem Gebet Bedenken verschiedener Art entgegenbringen.

Das Losungswort unserer Zeit heisst *Arbeit,* und da wenden sich denn viele ernste Vertreter der Arbeit gegen das Gebet, weil dieses in ihren Augen das Gegenteil der eigenen Arbeit, ein Verzagen an eigener Kraft und ein Zeichen menschlicher Trägheit ist. Diese Männer werden uns sagen: Das Gebet hilft nichts; denn was für Güter wir auch im natürlichen und sittlichen Leben erhalten, wir bekommen sie nur durch eigenes Streben; auf einem andern Wege als dem der eigenen Anstrengung, etwa durch Bitten von Gott etwas empfangen zu wollen, ist darum unfromm und töricht. Kant („Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft", Reklamausgabe von Karl Kehrbach S. 212) sagt: „Das Beten als ein innerer förmlicher Gottesdienst und darum als ein Gnadenmittel gedacht, ist ein abergläubischer Wahn (Fetischmachen); denn es ist ein bloss erklärtes Wünschen, gegen ein Wesen, das keiner Erklärung der innern Gesinnung des Wünschenden bedarf, wodurch also *nichts getan,* und also keine von den Pflichten, die uns als Gebote Gottes obliegen, ausgeübt, mithin Gott wirklich nicht gedient wird." Die Anschauung, die im Gebet bloss ein Surrogat der Arbeit erkennt und es darum verwirft, kommt heute noch gerade bei tatkräftigen

Menschen vielfach vor, und sie ist klassisch ausgedrückt in Göthe's Prometheus, der, indem er auf seinen Kinderglauben als auf einen schönen, aber törichten Traum zurückblickt, dann zu sich selber spricht:

„Wer half mir
Wider der Titanen Übermut?
Wer rettete vom Tode mich,
Von Sklaverei?
Hast du nicht alles selbst vollendet,
Heilig glühend Herz?"

Um weitere Gründe gegen das Gebet anzuführen, die sich mehr an der Oberfläche bewegen, deuten wir noch kurz folgende an: Es wird einer vielleicht hinweisen auf die so oft sich widersprechenden Bitten verschiedener Menschen oder uns darauf aufmerksam machen, dass so oft ernste Bitten frommer Beter nicht in Erfüllung gegangen seien, dass die Menschen schon oft um die törichtesten Dinge gebeten haben, die zu erhalten für sie und andere ein Unglück gewesen wäre, und aus solchen Tatsachen schliesst einer vielleicht auf die Torheit des Gebetes überhaupt. Ein anderer wird Leute nennen, die als eifrige Beter bekannt, dennoch in ihrem Leben weder glücklich noch sittlich seien, während andere, die nicht beten, in ihrem sittlichen Leben relativ hoch stehen, und er wird daraus auf einen höchst zweifelhaften Wert des Bittgebetes schliessen. Ein dritter endlich weist uns hin auf das oft so sinnlose Plappern bei Heiden und Christen, Protestanten und Katholiken, Juden und Mohamedanern, weist uns hin auf den Unfug der Gebetsmühlen in Tibet, der Ablass- und Rosenkranzbeterei der katholischen Kirche oder auf die Gebetswoche der evangelischen Allianz, und die Missbräuche sind ihm gelegener Anlass, gegen Religion überhaupt und das Gebet insbesondere seine Stimme zu erheben. Wir kommen noch einmal auf diese Bedenken zurück; vorläufig bemerken wir nur: auch in Sachen des Gebetes dürfte das Wort gelten: abusus non tollit usum, und eine Karrikatur des Betens ist noch kein Grund, das Gebet überhaupt zu verwerfen.

Tiefer aber als die vorgenannten Gründe dürften folgende Einwände gehen, die das denkende fromme Gemüt gegen die Erhörung des Bittgebetes erhebt. Es gibt eine ganz bestimmte Anschauung von Gebetserhörung, die zwar in Köpfen von Theologen und Laien noch immer spukt, aber auch das Gebet bei manchem in Misskredit bringt, obwohl diese Anschauung sich auf die Schrift (alten und neuen Testamentes) berufen kann. Man versteht nämlich unter Gebetserhörung oft nichts anderes als ein von Gott gewirktes Wunder, wohl verstanden nicht etwas bloss Wunderbares (mirabile), sondern ein Wunder im biblischen und altdogmatischen Sinn (mira-

culum). Dass Moses zu Gott schreit, und der Herr ihm den Felsen zeigt, aus dem er Wasser schlagen soll; dass die Israeliten in der Not allemal zu Jahwe um Hülfe schreien, und er ihnen dann äusserlich den Sieg verleiht (Richterbuch); dass Elia für den toten Sohn der Witwe den Herrn anruft, und der Sohn lebendig wird; dass derselbe Elia um Dürre bat, und es drei Jahre nicht regnete, während nachher auf sein Gebet hin die Schleusen des Himmels sich öffneten; dass Jesus am Grabe des Lazarus bittet, und der Tote darauf aufersteht; dass die Gemeinde für Petrum bittet, und dieser durch einen Engel befreit wird, darin meint man oft die Erhörung des Gebetes so recht sehen zu müssen. Der freundliche Leser wird mit Leichtigkeit die Beispiele aus der Bibel vermehren können und es zugeben, dass man oft in der Gebetserhörung ein allem gewöhnlichen, erfahrungsgemäss uns bekannten, gesetzmässigen Geschehen direkt zu widerlaufendes, ein *abnormes* Geschehen, ein Wunder erblickt. Dass Gott auf das Gebet eines Menschen hin das Gesetz der Schwerkraft oder des Beharrungsvermögens, Gesetz von Ursache und Wirkung aufhebt; dass er auf Bitten hin Tote wieder auferweckt und gleichsam modo physico seinen Geist austeilt, darin erst sehen auch heute noch vielfach Christen und Nichtchristen echte und wahre Gebetserhörung. Man liebt es ja, in gewissen theologischen Kreisen, den „Gott, der Wunder tut" für solidarisch zu erklären mit dem „Gott, der Gebete erhört", ohne zu ahnen, welchen Schlag man dadurch der Lehre vom Gebet versetzt. Gottfried Keller sagt in seinem „grünen Heinrich" einmal, als, nachdem er gebetet hatte, ihm durch einen Mann Hülfe erschien: „Ich konnte die Vorstellung eines langen Drahtes nicht unterdrücken, an welchem der fremde Mann auf mein Gebet herbeigezogen sei", und wenn nun bei den „Grossen im Lande" immer noch solche Anschauungen vorkommen, wie muss es dann erst bei den Kleinen aussehen!

Denn soviel scheint mir sicher zu sein, dass die Wunderanschauung und Wundertheorie in Sachen des Gebetes, welche ja doch das Gebet selbst zu einer Wünschelrute und zu einem Zaubermittel macht, von einer grossen Zahl denkender Christen einfach abgelehnt wird, weil wir Menschen von heute dem Wunder gegenüber uns überhaupt kritisch verhalten. Letzteres wird sehr deutlich auch durch die gläubige oder halbgläubige Theologie gezeigt, wie sie Bernhard Weiss und Beyschlag vertreten. Denn wenn das Wandeln Jesu auf dem Meere zu einem Wandeln *längs* des Meeres wird, und der Wein auf der Hochzeit zu Kana im kritischen Augenblick durch ein paar Diener aus dem Nachbarhause gebracht wird, so ist das in meinen Augen nicht nur nicht mehr ein Mirakel, sondern nicht einmal mehr ein Mirabile. An solchen Beispielen natürlicher Wundererklärung,

wie sie bei Weiss, Beyschlag u. a. vorkommen, merkt man ja deutlich, wohin die Theologie in Sachen des Wunderglaubens tendirt. Auch soll man nicht behaupten, was wir hier mit Wunder bezeichnen, decke sich nicht mit dem biblischen Wunderbegriff, und was hier gegen das Wunder gesagt sei (dass nämlich die Menschen im Grossen und Ganzen sich ablehnend dagegen verhalten), das treffe das Wunder im biblischen oder religiösen Sinn nicht. Denn trotz oft gehörter, entgegengesetzter Behauptung halte ich daran fest, dass der biblische und altdogmatische Wunderbegriff sich so ziemlich decken. Man behauptet zwar vielfach, die Bibel kenne das Wunder im Sinne eines Durchbrechens des Naturgesetzes nicht; denn die Bibel wisse überhaupt nichts von einem Naturbegriff und Naturgesetz. Aber wenn die Bibel nichts weiss von einem Naturgesetz, warum haben denn die Leute gestaunt, wenn ein Wunder geschehen war? Warum haben sie ein solches Ereignis nicht als ganz selbstverständlich hingenommen? Der Unterschied der biblischen Betrachtungsweise von der unsrigen ist nur der, dass die Bibel Naturgesetze kennt, welche gelegentlich auch durchbrochen werden können, während wir zum Begriff des Naturgesetzes das Kriterium der Allgemeingültigkeit und Unverbrüchlichkeit rechnen. Auch nach biblischer Anschauung ist demnach das Wunder nicht bloss ein factum extraordinarium, es geht nicht bloss contra naturam adhuc cognitam, sondern contra naturam überhaupt, und wo ein Wunder geschieht, wird also — wie die alten Dogmatiker sagten — ein Naturgesetz vorübergehend suspendirt. Übereinstimmend mit der hier vertretenen Meinung sagt z. B. auch E. Ménégoz („Der biblische Wunderbegriff", übersetzt von Dr. theol. Aug. Baur, S. 11): „Ich bin zu der Überzeugung gelangt, dass der biblische Wunderbegriff in nichts von dem uns geläufigen volkstümlichen, altherkömmlichen Begriff sich unterscheidet, der in dem Wunder eine Verletzung der Naturgesetze, eine Aufhebung oder Abweichung von denselben sieht. Das Wunder wird stets als ein übernatürliches Eingreifen Gottes in die natürliche Ordnung der Dinge angesehen." Und weil man an vielen Orten unter Gebetserhörung gerade so ein Wunder versteht, zweifeln viele Leute überhaupt an der Möglichkeit der ersteren.

Ein weiterer Einwand gegen das Gebet drückt sich etwa in folgender Form aus: Ist nicht im Namen der Religion, welche doch Abhängigkeitsgefühl, Beugung des menschlichen Willens unter den Willen der Vorsehung ist, zu verlangen, dass des Menschen Bitten, in denen er doch seinen eigenen Willen Gott gegenüber geltend macht, verstummen? Wenn vollendete Frömmigkeit Resignation, ruhige Ergebung in den Willen Gottes durch! ist, ist dann nicht in Gebetsangelegenheiten der „Weisheit Anfang", einzusehen, dass ich

Mensch mich in jedem Falle in den heiligen Liebeswillen Gottes einfach zu fügen habe, darum anzunehmen, was Gott mir geben will, geduldig zu warten, bis er mir seine Gaben schenkt, statt in Bitten und Flehen meinen eigenen Willen Gott gegenüber geltend zu machen? Sokrates, der Heide, soll die Götter nur gebeten haben, sie möchten ihm das Gute geben, weil sie doch am besten wüssten, was das Gute für ihn sei. Muss darum nicht christliche Frömmigkeit dem Beispiel der Heiden folgen und vollends das Bittgebet einschränken, weil ja Gott im Regimente sitzt und alles gut und wohl hinaus führt auch ohne menschliches Beten?

Gesetzt aber, alles bisher gegen die Gebetserhörung angeführte sei illusorisch, der Zweifler wird noch einmal zu einem mächtigen Schlage ausholen, indem er die Allwissenheit Gottes und dessen Liebe miteinander kombinirt und sagt: Als der Allwissende weiss Gott, was für den Menschen stets das Beste ist; als der Alliebende will er dem Menschen in jedem Augenblicke das Beste geben; folglich bekommt der Mensch auch ohne Bitten, was zum Heile des Leibes und der Seele von Nöten ist. Und wenn wir doch bitten, so scheinen wir an einen Defekt des Denkens und des Gottvertrauens zu leiden. Denn wir scheinen im Gebete einem allwissenden Wesen sagen zu wollen, was wir bedürfen, und das wäre töricht; und von einem Wesen, das uns liebt und ohnehin das Beste geben will, etwas zu verlangen, scheint Mangel an Gottvertrauen zu sein, scheint doch, als ob wir mit unsern Bitten jeweilen eine Änderung (Beschleunigung, Verlangsamung oder Aufhebung) des göttlichen Liebeswillens bezwecken wollten. Indertat ist ja die Vorstellung oft die, als ob durch eindringliches Bitten Gott seinen Willen ändere und dadurch uns erhöre; „Das Gebet bewegt mit Macht den Arm, der die Welt bewegt", hört man ja gelegentlich sagen. Andere nehmen gerade an einer solchen Vorstellung von Gebetswirkung Anstoss. Denn Gott ist ihnen der ewige, unveränderliche und unwandelbare, und sie finden es unter der Würde Gottes, auf menschliche Bitten hin seinen Willen zu ändern und wie ein Mensch erst dann zu geben, wenn er gebeten wird. Also scheint abermals gerade ein reifer, vollendeter Gottesglaube der Möglichkeit und Angemessenheit der Gebetserhörung zu widersprechen.

(Fortsetzung folgt.)

Die Genesis der Religionsphilosophie A. E. Biedermanns, untersucht nach Seiten ihres psychologischen Ausbaus.

Von Oskar Pfister, Vikar in Wald, Ct. Zürich.

Motto:

„Sehet auf diejenigen, welche einen hohen Grad von jener anziehenden Kraft, die sich der umgebenden Dinge bemächtigt, in ihrem Wesen ausdrückten, zugleich aber auch von dem geistigen Durchdringungstriebe, der nach dem Unendlichen strebt und in alles Geist und Leben hineinträgt, so viel besitzen, dass sie ihn in den Handlungen äussern, wozu jener sie antreibt."
(Schleiermachers Reden, 1. Aufl., S. 8)

Die geschichtlichen Bedingungen.

Als Biedermann im Jahre 1837 in die theologische und philosophische Welt eintrat, beherrschten vor allem zwei gewaltige Erscheinungen das religionswissenschaftliche Denken, und von ihnen nahm es seinen Ausgang, zu ihnen blickte es immer und immer wieder zurück: *Schleiermacher* und *Hegel* [1]. Kants direkter Einfluss war bereits von den beiden andern Gliedern des grossen religionsphilosophischen Dreigestirns stark in den Hintergrund gedrängt worden, zumal die wertvollsten Elemente seiner Philosophie in den Systemen der jüngeren Schüler, gerade auch Schleiermachers und Hegels, fortlebten. Es ist daher unsere nächste Aufgabe, diese beiden Grössen mit einigen Zügen zu skizziren.

Goethe sagt einmal: „Um Epoche zu machen, bedarf es zweier Dinge: Eines guten Kopfes und einer grossen Erbschaft" [2]. Wenn wir das Wirken Schleiermachers und Hegels unter diesem doppelten Gesichtspunkt in's Auge fassen, so bemerken wir alsbald, dass *das Erbe* beider ungefähr das nämliche war. In geringem zeitlichen Abstand von einander geboren (1768 und 1770), gingen beide durch das theologische Studium hindurch, um nach Ablauf desselben mit grösstem Eifer der Philosophie obzuliegen. Während einer Reihe von Jahren (1818—31) wirkten sie sogar an derselben Lehranstalt, der Berliner Universität. Es waren daher vielfach verwandte Umgebungen, in welche beide Denker versetzt wurden, und so verschiedenartig auch die Beanlagung beider sein mochte, so finden wir sie doch in manchen Stücken verwandt auf ihr Milieu reagiren.

---

[1]) Vergl. Pfleiderers Rel.-philos. beurteilt von *A. E. Biedermann* Prot. Kztg. 1878 S. 1036. [2]) Goethe, Gespräche mit Eckermann, herausg. von Moldenhauer, I 177.

Wir sehen sie einig vor allem in der Bekämpfung des Vulgärrationalismus und des geistlosen Schriftbuchstabentums [1]), und es dürfte schwer zu entscheiden sein, wessen Feindschaft gegen sie tiefer wurzelte. Dass nichts eifriger zu verhüten gesucht wurde, als das Hinausschweifen transscendenter Phantasie in's Alpenland des Unendlichen [2]), dass man der unruhigen Psyche immer von Neuem ihre stets wachsenden Flügel beschnitt, dass Wächter ihr bestellt wurden, weise Pädagogen und Hirten, die sie hüten mussten vor Excessen, damit sie immer recht gemütlich hingrase, da unten in den Marschgegenden des Angenehmen und Praktischen[3]) —, hätte der Titanengeist *Hegels* sich nicht aufbäumen müssen gegen diese zwerghafte Mikrologie? Dass nur ja kein Ton angeschlagen werden durfte, der ein Heimweh errege zum Land der Wunder und Ideale, dass nur ja nicht Religion und Kunst das unendliche Sehnen aufrühren sollte im Gemüte und wieder ein Verlangen entzündete nach dem Geiste, der die Welt richtet und nur aus dem Tode des Endlichen des Lebens Quelle rieseln lässt, dass unmittelbar, so wie es geht und steht, das liebe Ich, das nach Glückseligkeit unendlich schmachtende Herz hinüberschweben werde auf einen anderen Planeten oder Fixstern, wenn es hier seine Sinnlichkeit abgenutzt habe, dass dort, ach ja! dort der Jubel und die Glückseligkeit erst recht angehen werde, wenn nun die lieben Anverwandten sich alle wiederfinden und einander mit unendlicher Rührung in die immateriellen Arme sinken —[4]) dieser, ganze schale, satte Optimismus und Endämonismus der zeitgenössischen Theologie, sollte er nicht auch *Schleiermachers* Ekel und Abscheu hervorgerufen haben? [5]) Mit Hegel zählte ja auch er zu der Reihe „jener grossen, heroischen Gestalten, die in allen ihren Bewegungen, ihrem ganzen Gesichtsausdruck, ihrer fragenden Stirne, ihrem flammenden Auge nur Eines verrieten, dass sie Suchende waren, und dass sie das eben inbrünstig suchten, was die Schaar der Zufriedenen zu besitzen wähnte“ [6]). Beide hatten zu gut in der Schule *Kants* gelernt, um der „heiteren“ Göttin Vernunft fröhliche Hekatomben darzubringen, oder der Autorität einer petrefakten Orthodoxie den starken Nacken zu beugen.

Und doch, so einmütig wir *Schleiermacher* und *Hegel* finden in herzlicher Abneigung gegen angebliche Aufklärung sowohl als offizielle Verknöcherung des lebendigsten Inhaltes, so schroff stehen sich die beiden Geister gegenüber, was die *Art der Polemik* gegen den gemeinschaftlichen Feind anbetrifft.

[1]) C. Schwarz, Zur Geschichte der neuesten Theologie. 3. Aufl. S. 14. [2]) Vergl. *Hegel*, Religionsphil, 1. Aufl., Bd. I, 70. [3]) Vergl. *J. W. Hanne*, Schleiermacher als religiöser Genius Deutschlands, S. 23. [4]) Ib. S. 25. [5]) Vergl. Schleiermacher, „Reden“ S. 270. [6]) Vergl. *Friedr. Nietzsche*, Unzeitgemässe Betrachtungen I 188.

In gemeinsamer Verachtung gegen das fröhliche Puppenheim der naiv-dreisten Aufklärung zog sich Schleiermacher in den sakrosankten Hain, das τέμενος ἀπρόσιτον des Gefühls, Hegel in die stolze Festung eines omnipotenten Denkens zurück. Ersterer war nach seinem eigenen Worte *Herrnhuter höherer Ordnung*, letzteren könnte man mit demselben Rechte einen *Rationalisten höherer Ordnung* nennen. War jener ein genialisch feuriger *Romantiker des Gefühls*, so ist Hegel ein tief mystischer *Romantiker der Reflexion*. Schleiermacher schrieb im Programm seiner philosophisch-theologischen Tätigkeit, den „Reden", unter dem Drang der unmittelbarsten Gefühle *eine Reihe lyrischer Gedichte*, die weniger durch das Band logischer Folgerichtigkeit, als durch die gemeinschaftliche Herkunft von ein und demselben Geistesleben unter einander zusammenhängen, Hegel dichtete nur *das eine, riesige Weltepos des dialektischen Prozesses.*

Es ist der verkörperte Gegensatz des Gefühls und des Intellekts.

Diese Behauptungen sind durch eine kurze Darlegung der Grundgedanken beider Denker zu erhärten. Das Gebiet, das *Schleiermacher* der Religion eigentümlich zuweisen will, ist das *Gefühl.*[1]) Mit Wissen hat es die Religion gar nicht zu tun.[2]) Es ist das Ein und Alles der Religion, alles im *Gefühl* uns Bewegende als ein und dasselbe zu *fühlen.*[3]) Die Frömmigkeit ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen, noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des *Gefühls.*[4]) — *Hegel* schreitet gänzlich andere Bahnen. „Religion ist Bewusstsein, Wissen für das Wissen, Geist für den Geist oder auch: sie ist Wissen von Gott, und dass er ist."[5]) Die Überzeugung seiner Zeit, dass Religion *eben dies* sei, dass der Mensch unmittelbar von Gott *wisse,* bedarf für ihn keines Beweises, keiner Erhärtung.[6]) Darum, dass der Inhalt im Gefühl ist, ist er noch nicht wahrhaft, noch nicht an und für sich, nicht gut und vortrefflich in sich.[7]) „Wenn das Sein Gottes in unserem Gefühl nachgewiesen wird, so ist es darin ebenso zufällig, wie jedes andere, dem dieses Sein zukommen kann."[8]) Das Gefühl ist nur die tierische, sinnliche Form.[9]) Zuzugeben ist höchstens: Zuerst hat der Mensch vielleicht religiöses Gefühl, vielleicht auch nicht; ist aber ersteres der Fall, so ist allerdings das Herz der Keim, aber wie bei einem vegetabilischen Samenkorn der Keim nur die embryonale Existenzform der Pflanze, so ist auch das Gefühl nur diese eingehüllte Weise der Religion,[10]) jedenfalls aber kann im Gefühl

[1]) Reden, ed. Pünjer S. 57 (2. Aufl.). [2]) Ib. 46. [3]) Ib. 60 (2. Aufl.). [4]) Glaubenslehre, 6. Aufl., S. 6. [5]) Hegel, Religionsphilosophie, 1. Aufl. Bd. I, S. 42. [6]) Ib. I 4. [7]) Ib. 76, [8]) Ib. S. 88. [9]) Ib. 10. [10]) Ib. 74, 100.

das Sein Gottes keineswegs unmittelbar aufgewiesen werden, [1]) weder nach seinem selbstständigen Sein, noch nach seinem Inhalte. Wenn wahr ist, was im Gefühle ist, so müsste alles wahr sein, Apisdienst u. s. f. [2]) Eine der deutlichsten Stellen der „Religionsphilosophie", welche sich auch mit den Gedanken der Phänomenologie und Encyclopädie in der Wertung und Beurteilung der Religion am nächsten berührt, mag hier erwähnt werden, weil wir ihrer später wieder bedürfen: „Die Religion ist diese Tätigkeit der *denkenden Vernunft* und des *vernünftig denkenden* (sic): sich, als Einzelnen, als das Allgemeine setzen und sich als Einzelnen, aufhebend sein wahrhaftes Selbst als das Allgemeine zu finden. Philosophie ist ebenso denkende Vernunft, nur dass bei ihr dies Tun, welches Religion ist, in der Form des Denkens erscheint, während die *Religion als so zu sagen unbefangen denkende Vernunft* in der Weise der Vorstellung stehen bleibt." [3]) Wie die Epigonen dieses „Stehenbleiben" auffassten, werden wir später sehen.

Mit der *psychischen Internirung* der Religion hängt auf's engste zusammen die Frage nach der *Quelle* des frommen Bewusstseins und seiner Vermittelung. Schon in der ersten Auflage der „Reden" *Schleiermachers* finden wir die Behauptung: „Anschauen ist und bleibt etwas einzelnes, abgesondertes, die *unmittelbare* Wahrnehmung, weiter nichts. So die Religion, . . . alles in ihr ist unmittelbar und für sich wahr." [4]) Ebenso behauptet Schleiermacher noch 31 Jahre später, in der zweiten Auflage seiner Glaubenslehre: „Unser Satz will der Meinung entgegentreten, als ob das Abhängigkeitsgefühl selbst durch irgend ein vorheriges Wissen von Gott bedingt sei." [5]). *Hegel* vertritt die gegenteilige Meinung: Religion ist durchaus nichts ursprüngliches, sondern sie ist überhaupt nur, weil wir Denkende sind. [6]) „Der Verdacht, dass Gott *durch* das Denken nur *im* Denken ist, muss schon dadurch aufsteigen, dass der Mensch nur Religion hat, nicht das Tier" [7]), kurzum, wir treffen hier das direkte Gegenteil *Schleiermachers*, der aus einem *ursprünglichen* und unabhängigen Handeln Gottes (des Universums, des Weltgeistes) auf den Menschen das fromme Bewusstsein hervorgehen lässt, [8]) während *Hegel* zwischen Sub- und Objekt desselben als vermittelndes Organ zwischeneinschiebt das Denken [9])

Sehr scharf tritt uns die Antithese der beiden Geister auch auf dem Gebiet der *Erkenntnistheorie und Metaphysik* entgegen.

---

[1]) Ib. 78. [2]) Ib. 85. [3]) Ib. 117. [4]) Schleiermachers Reden 61. [5]) Glaubenslehre, 6. Aufl. 19. [6]) Relphil. I 26, 30. [7]) Ib. 75. [8]) Reden 53 (1. Aufl.) 63 (2 ff. Aufl.). [9]) Ausser den oben zitirten Stellen verweise ich auf Seite 12 der Relphil., die sich mehrfach in ein polemisches Verhältnis zu spezifisch schleiermacher'schen Ideen setzt (vergl. Schleiermachers Dialektik § 222, § 216 u. a.).

Schleiermachers gesammte Theologie ruht auf Kants Ablehnung einer über die blosse Erscheinungswelt hinausreichenden Erkenntnis,[1]) womit also auch auf Erkenntnis Gottes Verzicht geleistet ist. „Der Idee Gottes nähert man sich nicht".[2]) Nun aber bedürfen wir eines transscendentalen Grundes für unsere Gewissheit im Wollen, wie im Wissen.[3]) Wie haben wir jedoch diesen transscendentalen Grund, der gleich Gott ist, zu denken? Wir erhalten keine andere Antwort als: Er ist das Sein, in dem alle Gegensätze aufgehoben sind, die Einheit ohne Vielheit,[4]) die reale Negation aller Gegensätze,[5]) die Einheit mit Ausschluss aller Gegensätze,[6]) die Identität von Denken und Sein,[7]) des idealen und realen[8]) und dergleichen. Wegen dieser Transscendentalität und Indifferenzirtheit Gottes ist auch Gott nur in der relativen Identität des Denkens und Wollens, nämlich im *Gefühl* anzutreffen, indem das Denken immer an den Gegensatz gebunden ist.

Im Gegensatze zu *Spinoza*, dessen Substanz in der Summe der unendlichen Attribute aufging,[9]) im Gegensatze auch zu *Schelling*, nach welchem die absolute Identität des Idealen und Realen das einzig wahrhaft Seiende, und die Dinge, an sich ohne Realität, nur in der Substanz wahrhaft sind,[10]) sucht Schleiermacher der Identität von Gott und Welt (letztere im Sinne einer Totalität der Gegensätze[11]) ängstlich auszuweichen,[11]) sichtlich um einerseits dem Odium des Pantheismus zu entgehen, andererseits durchdrungen vom Eindruck der menschlichen Individualität, die er nicht mit Spinoza zum blossen modus herabsetzen kann. So behauptet er nun Gott als absolute, unterschiedslose Einheit aller Gegensätze, als transscendentalen Grund, in welchem sie alle zusammenkommen, und dennoch lässt er die Welt mit Einschluss aller Gegensätze neben ihr bestehen! „Kein Gott ohne Welt, so wie keine Welt ohne Gott."[12]) Schleiermacher übersieht, dass er sich bei seinen Bestrebungen in Widersprüche verwickelt: Wenn das Absolute in *unterschiedsloser* Einheit das konkret Differenzirte in sich befasst, so verlieren eo ipso die Gegensätze, damit auch die Individuen, ihre Realität. Wenn nun neben dieser *allumfassenden* Einheit eine andere Einheit real bestehen gelassen wird, welche die Gegensätze tolerirt, (die Welt) so ist das augenscheinlich eine contradictio in adjecto, denn als oberste Einheit umschlösse Gott auch die Welt, deren Gegensätze damit aufgehoben, für irreal erklärt wären.[13]) Wir sehen

[1]) Dilthey, Leben Schleiermachers. Bd. I, 101. [2]) Dialektik § 222, 1. [3]) Dialektik § 214. [4]) Dialektik § 523. [5]) Dialektik § 219,1. [6]) Dialektik S. 433. [7]) Dialektik S. 500. [8]) Dialektik S. 158. [9]) Spinoza, Ethik, I. Teil. 6. Def. [10]) Pünjer, Bd. I. Schürer, Schls. Rel.-Begr. u. d. phil. Vorraussetz. dess. S. 9 f. [11]) Dialektik § 219,1; S. 526, [12]) Dialektik § 433 f., 167. [13]) Vgl. E. Schürer S. 11 ff.

hier den Kant'schen Dualismus zwischen Erscheinungswelt und Ding an sich in seiner ganzen Blösse und Dürftigkeit.

Trotz dieser individualistischen Tendenz [1]) und einer anderorts stark zu Tage tretenden *teleologischen* Neigung lässt sich Schleiermacher im allgemeinen in ein sehr nahes Verhältnis zu *Spinoza* und *Schelling* setzen. In *Hegel* tritt uns dem gegenüber ein Epigone *Leibnitzens* und *Fichtes* entgegen. Weder substantia constans infinitis attributis nach spinozistischer Fassung,[2]) noch Indifferenz der Gegensätze oder Identität von Geist und Materie nach der Weise *Schellings* und *Schleiermachers* ist ihm das Absolute, sondern *Geist*. „Geist aber ist dies: sich zu manifestiren, für den Geist zu sein."[3]) „Ein Geist, der nicht offenbar ist, ist nicht Geist." [4]) Gott ist nicht neidisch, dass er sich nicht mitteilt. Gott ist dies, sich zu offenbaren, offenbar zu sein.[5]) Konnte *Schleiermacher* dem bekannten Haller'schen Worte von der Unmöglichkeit erschöpfender Naturerkenntnis beipflichten, so würde die Stelle in *Hegels* Geist zu ergänzen sein:

„In's Innre der Natur dringt kein erschaffner Geist —"
„Es sei denn, dass mit ihr du eines Wesens seist."

Damit sehen wir beide in fundamentalem Gegensatz. Auf den kosmischen Prozess als eine Selbstentfaltung des Geistes und seine Identität mit der logischen Auswirkung des endlichen Gedankens aus sich selbst heraus einzutreten, ist hier nicht der Ort.

Damit wäre in den Umrissen das *antithetische Verhältnis zwischen Schleiermacher und Hegel* skizzirt, und zwar in der Schroffheit, mit welcher es zunächst auf die Mit- und Nachwelt zu wirken berufen war. Im Interesse unserer speziellen Aufgabe jedoch, wie der historischen Gerechtigkeit, müssen wir noch einen Augenblick bei unserer Aufgabe verharren, um das eigentliche Wesen der Antithese ins richtige Licht zu setzen. Was *Hegel* vom Studium der Philosophie rühmt, dass es die Scheidewände, die absolut trennen sollen, durchsichtig macht, dass man, wenn man auf den Grund sieht, absolute Übereinstimmung findet, wo man meint, es sei der grösste Gegensatz,[6]) gilt bis zu einem gewissen Grade auch von dem Verhältnis seiner Religionsphilosophie zu derjenigen *Schleier-*

[1]) Man vergleiche besonders Schleiermachers Monologen S. 11: „Mein Tun ist frei, ja du bist überall das Erste, heil'ge Freiheit!" [2]) Spinoza, Ethik I, 6. [3]) Man muss sich hüten, dieses Bonmot für eine erschöpfende Real-Definition zu nehmen; an einem andern Orte heisst es wieder: Geist ist dies, sich zu entwickeln, zu unterscheiden bis zur Wirklichkeit (Hegel, Religionsphil. II, 278). [4]) Religionsphil, II. 157. [5]) Ib. I, 59. [6]) Ib. I, 14 f.

machers. Leider müssen wir uns hier auf ganz wenige Nachweise beschränken, doch hoffen wir immerhin dartun zu können, dass *die Differenz zwischen beiden Systemen von Haus aus und im Kerne durchaus nicht so fundamental ist,* als die summarische oder von der persönlichen Verkettung mit diesen Ideenkreisen geblendete Betrachtung annimmt, und dass daher für eine Synthese beider Gedankengänge die Aufforderung in diesen selbst gelegen war.

Hegel tadelt an *Schleiermacher* mit ganz besonderem Nachdruck die Ausschliessung des Gedankens aus dem religiösen Akt. Gewiss ist dieser Protest gegen die Bestimmung der Religion als „Gefühl an sich", wie er es etwa auffasste, gegen ein reines oder schlechthiniges Gefühl vollständig berechtigt, denn ein solch ausschliesslich formelles Gefühl ist eine unpsychologische, unhistorische Fiction. Allein ist denn wirklich das „Gefühl" *Schleiermachers* so aller vorstellungsmässigen Elemente bar, wie sein Gegner ihm insinuirt? — Nein. Nie und nimmer könnte sonst *Schleiermacher* die Religion in der ersten Auflage seiner „Reden" eine „Anschauung des Universums" nennen, niemals würde er noch in der zweiten „Anschauung" und „Gefühl" promiscue gebrauchen! Vielmehr ist das religiöse „Gefühl" durch und durch mit theoretischen Ingredienzien durchsetzt.[1]) Wie eine prophetische Apologie klingt der Passus der „Reden": Welches einzelne Talent oder Vermögen immer aus der Totalität des menschlichen Geistes herausgegriffen werde, es bringt keineswegs abgeschlossen seine Werke hervor, vielmehr wird jedes von der zuvorkommenden Liebe und Unterstützung der anderen bewegt und durchdrungen, dass man sich an der Unterscheidung der herrschend hervorbringenden Kraft muss genügen lassen.[2]) Jeder Moment des Lebens ist ein zusammengesetztes aus jenen dreien (Denken, Fühlen, Wollen), wenngleich zweie davon nur als Spuren oder Keime vorhanden sind.[3]) „Erkennen, Gefühl und Handeln sind nicht einerlei und doch unzertrennlich".[4]) Wegen ihrer *inneren Einheit* und Gleichheit streben sie ineinander überzugehen; so entspringt z. B. aus der inneren Einheit des Menschen mit dem ihn erregenden Universum als ein eigener Zweig des Lebens auch das Handeln,[5]) und ebenso wird der Gefühlszustand, welcher die Frömmigkeit in ihren verschiedenen Äusserungen *wesentlich* ausmacht, in das Denken aufgenommen.[6]) Die Betrachtung ist der Religion sogar wesentlich, und wem nicht der Sinn offen für das

---

[1]) Dies erkannte schon Biedermann. Freie Theologie S. 180, vor ihm Vatke u. a. Vergl. auch Joh. Rehmke, die Welt als Wahrnehmung und Begriff. S. 61 f. [2]) Reden S. 34. [3]) Glaubenslehre S. 9. [4]) Reden S. 57. [5]) Reden S. 73. [6]) Glaubenslehre S. 13.

Leben der Welt, der kann auch nicht fromm sein.[1]) Ja sogar die harmonische Gesetzmässigkeit des Weltalls sollen wir im unmittelbaren Gefühle haben?[2]) Sollte dies nicht zur Genüge beweisen, *dass Schleiermacher ein theoretisches Moment im religiösen Akte tatsächlich anerkennt?*[3]) Wenn *Bender* sagt: „Das Gefühl ist Erkennen, es ist so gut wie der Verstand Ausdruck der Vernunft in der Natur",[4]) so ist dies allerdings ein sehr starker Ausdruck, den *Runze* mit Recht ablehnt,[5]) aber immerhin wird niemand leugnen, dass *Schleiermacher* das Gefühl nicht, oder doch nicht immer und durchweg so stark isolirte, als *Hegel* ihm zuschob.

Damit ist gleichzeitig die angebliche Unmittelbarkeit des frommen Bewusstseins durch *Schleiermacher* selbst stark verdächtigt worden. Wenn die Religion ein Anschauen des Universums,[6]) nun so ist eben doch das Auge ein vermittelndes Medium! Wenn ein verschlossener Sinn mit „zugeschlossener Stumpfsinnigkeit" identisch,[7]) so schlägt eben die Betrachtung zum Unendlichen erst die Brücke! — Aber noch mehr! *Schleiermacher* bekämpft sich sogar verbis expressis: „Das Unendliche können wir *nicht unmittelbar* und durch sich inne werden, sondern immer nur *mittelst des Endlichen.*"[8]) — Ferner: Wenn „die ewige Welt auf die Organe unseres Geistes so wirkt, wie die Sonne auf das Auge,[9]) so ist es doch eben — wir können es trotz der Warnungstafeln nicht anders fassen — *die Sonne*, die auf uns einwirkt, nicht etwas, das „hinter dem Vorhang bleibt,[10]) keine völlig transscendente Potenz. Ebenso wenn Schleiermacher von einer *Offenbarung des*

[1]) Reden S. 46. [2]) Reden S. 92. [3]) Vergl. auch *Braasch*, Comparative Darstellung des Religionsbegriffes in den verschiedenen Auflagen der Schleiermacher'schen Reden. Jena, 1883, S. 63. Den von Braasch beigebrachten Belegen kann zwar nur zum kleinsten Teil Beweiskraft zugeschrieben werden; gerade diejenige unter ihnen, die in der angeführten Fassung das „gegenständliche Wissen" der Religion zu einer fast gänzlich intellektualistischen Leistung des Gefühls macht, ist nicht ganz korrekt vermerkt. Braasch führt nämlich an: „Das Feinste in der Geschichte nimmt das Gefühl wahr" (S. 64), während das Original lautet: „ . . . wie denn auch das Feinste und Zarteste in ihr nie wissenschaftlich, sondern nur im religiösen Gemüt kann aufgefasst werden", und „im Gefühl" ist doch nicht vollkommen gleich „vom Gefühl"! Dennoch behält Braasch Recht mit der Behauptung, es habe sich ein mehr oder weniger grosses Stück gegenständliches Wissen in Schleiermacher Gefühl hineingestohlen. Zu seinen Argumenten vergl. besonders Reden S. 106, den Gedanken, dass in unserem Gefühl die Ahnung einer höheren und innigeren, schönere Gestalten erzeugende Vermählung des Geistes mit der Materie sich vorfinde. Dass sogar auch im „schlechthinigen" Abhängigkeitsgefühl ein gegenständliches Moment, das Woher dieser Abhängigkeit, mitgesetzt ist, hebt *Pünjer* richtig hervor. [4]) *Bender*, Schleiermachers Theologie I, S. 34. [5]) *Runze*, Sches. Glaubenslehre in i. Abhk. von seiner Philosophie S. 74. [6]) *Bender*, I, 19. [7]) Reden S. 46. [8]) Reden S, 135. [9]) Reden S. 70. [10]) Dialektik § 135.

Universums in jedem Augenblicke redet,[3]) so wird es uns immer schwer fallen, diese Offenbarung anders als im Sinne einer *Selbst*offenbarung zu verstehen, denn zu der Unterscheidung eines *Phänomenalgottes* und eines *Gottes an sich* will sich Schleiermacher allem Anschein nach doch nicht versteigen. Wir haben es somit augenscheinlich mit einer Gottesoffenbarung im Sinne einer gewissen *Selbstmanifestation* zu tun. Selbstverständlich ist damit von einer erschöpfenden Erkenntnis und begrifflichen Erkennbarkeit des göttlichen Wesens noch keine Rede, wohl aber von einer partiellen. Auch von der Glaubenslehre hören wir mit Verwunderung, dass *Schleiermacher* ein ursprüngliches, von allem Gefühl unabhängiges *vollkommenes Wissen von Gott* keineswegs bestreiten, sondern nur bei Seite stellen will als etwas, womit es die christliche Glaubenslehre niemals zu tun haben kann.[4]) Lässt also *Schleiermacher* das Universum mit völligem Verzicht auf Erkennbarkeit Gottes *Knecht Ruprecht spielen?* Auch auf diesem Punkte finden wir abschwächende Gegenbehauptungen; gegen die Bejahung der Frage in der Dialektik[5]) appelliren mehrere richtige Stellen anderer Werke unwiderleglich an das natürliche Bewusstsein.

Gewiss bleibt eine bedeutende Differenz bezüglich dieses Punktes zwischen *Schleiermacher* und *Hegel* bestehen. Allein sie ist nicht so gross, dass der eine den religiösen Inhalt für völlig unvermittelt, der andere aber für vermittelt erklärte, vielmehr beruht sie darin, dass jener die lebendige *Betrachtung* dieser das *Denken der spekulativen Vernunft* das appercipirende Organ der Religion bilden lässt. Niemand wird behaupten wollen, dass diese Standpunkte *essentiell* sehr stark differiren, der zugibt, dass die Betrachtung auch denkend, das Denken auch betrachtend sein kann.

Es bliebe hiemit die *metaphysische Antithese* allein übrig. Ohne uns über den beträchtlich grossen Unterschied der ausgebildeten Theorien hinwegtäuschen zu wollen, können wir doch selbst hier eine gewisse prinzipielle Verwandtschaft nicht in Abrede stellen. Auch *Schelling*, dessen Bestimmung des Absoluten derjenigen *Schleiermachers* ziemlich nahe kommt, bestimmt seine Indifferenz der Gegensätze als Geist, konnte nicht auch dem *Theologen* eine derartige Enderklärung vorgeschwebt haben? Es darf uns daher nicht allzu sehr in Erstaunen versetzen, wenn das Universum, Ganze, Eine gelegentlich auch Welt*geist*, Gott genannt wird,[4]) ist es doch nichts anderes als eine Umprägung der *Schelling*'schen Weltseele.

All diese Annäherungen Schleiermachers gegen Hegel, so verborgen sie auch teilweise sich vorfinden und so leidenschaftlich sie

[1]) Reden S. 56. [2]) Glaubenslehre S. 19 f. [3]) § 216,8. [4]) Reden, S. 84, I. Aufl. (1799), verteidigt in den Anmerkungen S. 140, (1821); S. 243 (1. u. 2. Aufl.), 167 (1.—3. Aufl.).

von beiden verläugnet werden, sind in den prinzipiellen Ausgangspunkten des Systems begründet, sind durchaus nicht bloss zufällig. *Ebenso aber ist die Denkweise Hegels von derjenigen seines grossen Gegners bei weitem nicht so verschieden, als man gewöhnlich annimmt.* Ich weise auf die folgenden mit Absicht aus möglichst verschiedenen Lebensphasen des Philosophen gezogenen Stellen:

Im August 1796 schrieb Hegel, damals Hauslehrer in Tschugg bei Erlach, Kanton Bern, an seinen Freund Hölderlin ein eigenes Gedicht, betitelt „Eleusis", dem ich zwei Stellen entnehme:

„Mein Aug' erhebt sich zu des Himmels Wölbung,
Zu dir, o glänzendes Gestirn der Nacht!
Und aller Wünsche, aller Hoffnungen
Vergessen strömt aus deiner Ewigkeit herab.
Der Sinn verliert sich in dem Anschaun.
Was mein ich nannte, schwindet.
Ich gebe mich dem Unermesslichen dahin.
Ich bin in ihm, bin alles, bin nur es.
Dem wiederkehrenden Gedanken fremdet,
Ihm graut vor dem Unendlichen und staunend fasst
Er dieses *Anschau'ns* Tiefe nicht.
Dem Sinne nähert *Phantasie* das Ewige,
Vermählt es mit Gestalt . . . ."

„Auch diese Nacht vernehm ich, heilge Gottheit, dich.
Dich offenbart mir oft auch deiner Kinder Leben.
Dich *ahn'* ich oft als Seele ihrer Taten!
Du bist der treue Sinn, der fromme Glauben,
Der einer Gottheit, wenn auch alles untergeht, nicht wankt"[1])

Wir begegnen in diesem Hymnus einer religiösen Stimmung, die derjenigen *Schleiermachers* in den „Reden" genau entspricht, höchstens dass die Form des Ausdrucks sich noch viel heftiger gegen den Willen unklarer Gefühle sträubt. Das Vergessen aller übrigen Lebensmomente, das völlige Verlorensein im Anschauen der Ewigkeit, die Blendung des erst nachträglich hinzutretenden Gedankens, das bewunderungsvolle Ahnen der Gottheit, dieses Ahnen im Tun des *Menschen*, all das sind Züge, die sich Punkt für Punkt in den „Reden" *Schleiermachers* finden, man vergleiche vor allem die Beschreibung des actus mysticus, der Geburtsstunde der Religion.[2])

Doch haben wir hier noch nicht eine Theorie, sondern nur einen plötzlichen Gefühlsausbruch des heimweherfüllten Herzens. Systematisch gedacht sind dagegen folgende, einem Manuskripte

[1]) Rosenkranz S. W. S. 80. [2]) Reden S. (178. Aufl.), S. 55 (2. Aufl.).

Hegels aus dem Jahr 1800 entstammenden Reflexionen: „Das denkende Leben hebt aus dem Sterblichen, Vergänglichen, unendlich Entgegengesetzten heraus das Lebendige, vom Vergehen freie, nicht eine Einheit, eine *gedachte* Beziehung, sondern alllebendes, allkräftiges, unendliches *Leben* und nennt es Gott. Diese Erhebung des Menschen, nicht vom Endlichen zum Unendlichen, — denn dies sind nur Produkte der blossen Reflexion und als solche ist ihre Trennung absolut — sondern vom endlichen Leben zum unendlichen Leben ist Religion.“ [1])

Gerade auf dem Punkte, wo wir bei Schleiermacher nur eine verhältnismässig geringe Annäherung gegen Hegel'sche Gedanken aufweisen konnten, gewahren wir somit bei seinem Antipoden ganz überraschend analoge Anschauungen. Da aber die erwähnten Stellen für Biedermann ausser Betracht fallen (die Biographie Hegels von Rosenkranz erschien erst 1844), müssen wir uns nach weiteren Belegstellen umsehen.

Die Religionsphilosophie *Hegels* (frühestens 1821) sagt an einer berühmten Stelle: „Der Gegenstand dieser Disziplin ist der absolut höchste, diejenige Region, worin alle Rätsel der Welt gelöst, alle Widersprüche des tiefer sinnenden Gedankens enthüllt sind, alle Schmerzen des Gefühls verstummen, die Region der ewigen Wahrheit, der ewigen Ruhe. Alle Verschlingungen der menschlichen Verhältnisse finden ihren letzten Mittelpunkt in der Religion, in dem Gedanken, Bewusstsein, *Gefühl Gottes*. Sie ist so der Anfang und das Ende von allem.[2]) In ihr entladet sich der Geist aller Endlichkeit, *sie* gibt die Befriedigung und die Befreiung; sie ist „absolut freies Bewusstsein, das Bewusstsein der absoluten Wahrheit und so selbst *wahrhaftes* Bewusstsein; als Empfindung bestimmt, ist sie der *Genuss*, den wir *Seligkeit* nennen; als Tätigkeit tut sie nichts anderes, als die Ehre Gottes zu manifestiren, die Herrlichkeit desselben zu offenbaren. Die Völker überhaupt haben dann dies religiöse Bewusstsein als ihre wahrhafte Würde, als den Sonntag des Lebens angesehen, aller Kummer, alle Sorge, diese Sandbank

[1]) Rosenkranz S. 94 f. [2]) Ähnlich betrachtet auch *Schleiermacher* die Religion für die Voraussetzung der Kunst, des Wissens und des ethischen Tuns. (Reden S. 49 ff.). Am stärksten die 1. Aufl.: „Spekulation und Praxis haben zu wollen, ohne Religion, ist verwegener Übermut, es ist freche Feindschaft gegen die Götter, es ist der unheilige Sinn des Prometheus, der feigherzig stahl, was er in ruhiger Sicherheit hätte fordern und erwarten können.“ — „Sonach steht (bei Schl.) die Religion über der Wissenschaft und Sittlichkeit, beide vereinigend und mit ihrem Geiste durchdringend“. (Theodor oder des Zweiflers Weihe, anonym 1822, [von De Wette] I. S. 230).

der Zeitlichkeit, verschwebt in diesem *Aether*, es sei im gegenwärtigen *Gefühl* der Andacht oder in der Hoffnung. In dieser *Region* des Geistes strömen die Lèthefluten, aus denen Psyche trinkt, worin sie allen Schmerz versenkt, alle Härten, Dunkelheiten der Zeit zu einem Traumbild gestaltet und zum Lichtglanz der Ewigkeit verklärt." [1])

In gleichem Sinne und mit ähnlicher dithyrambischer Beredtsamkeit redet *Hegel* an einer Reihe von Orten, [2]) und es wäre sehr einseitig, wenn man seine wahre und wirkliche Auffassung und Beurteilung der Religion in jenen Aussagen erblicken wollte, welche die Religion kaum über *Schopenhauers* lückenbüsserische „Volksmetaphysik" [3]) hinausgehen lassen. Allerdings sprechen die kritischen Xenien (1803—1806), die Phänomenologie (1806), die Encyklopädie (1816/1817 gelesen) und andere Schriften ziemlich offen das Postulat aus, die Philosophie müsse den Verlust der Religion ersetzen, resp. die mangelhafte Stufe der Religion als Vorstellung in die absolute des Denkens, der Philosophie aufheben. Selbst die Religionsphilosophie scheut sich nicht, die Religion ein stehen gebliebenes Denken, das durch die adäquat denkende Philosophie überflügelt werde, zu nennen. [4]) Anderseits aber schreibt das gleiche Werk der Religion die höchste Stellung zu. Ausser den oben angeführten Passus vergleiche den Ausspruch: „Das letzte ist, dass die Religion überhaupt die *höchste Sphäre* des menschlichen Bewusstseins ist, es sei Ansicht, Wille, Vorstellen, Wissen, Erkennen, das absolute Resultat, diese Region, wohin der Mensch übergeht als in die Region der absoluten Wahrheit." [5])

Dieser Sachverhalt ist nicht anders erklärbar, als dass bei *Hegel* zwei völlig verschiedene Religionsbegriffe vorliegen: [6]) ein spezieller, der die Religion mit bestimmten begrifflich-dogmatischen Ausprägungen des frommen Bewusstseins identifizirt, und ein allgemeinerer, der die Religion nicht an solche Einschachtelungen reflektirender Art bindet, und eher mit unserem Worte „Religiosität" bezeichnet würde. Der erstere ist vom Boden des Systems aus gewonnen, letzteren hat die lebendige Erfahrung unmittelbar diktirt. Wir haben eine *Proklamation* und eine *Beichte* vor uns, und die beiden wollen sich nicht decken. Ein weitsichtiger Kopf hätte gleich anfangs erwarten können, dass die Geschichte sehr bald diese Verquickung zweier Begriffe sprengen und in ihre Componenten auflösen werde.

[1]) Hegel, Religionsphil. I, 3 f. [2]) z. B. I, 52, 61, 165, [3]) *Schopenhauer*, Paverga und Paralipomena V, 338 ff. Welt als Wille und Vorstellung II, 190, vergl. S. 192 den Satz: „Nackt kann die Wahrheit vor dem Volke nicht erscheinen." [4]) Religionsphil. I, 117. [5]) Ib. I, 30. [6]) So auch Seydel, Religionsphil. S. 25.

Mit diesen Ausführungen glauben wir die behauptete vielfache innere Verwandtschaft *Schleiermachers* und *Hegels* erwiesen zu haben. Es bleibt uns nur übrig, zum Verständnis des eigentümlichen Verhältnisses ein abschliessendes Votum abzugeben.

Bereits stellten wir Schleiermacher und Hegel als Herrnhuter und Rationalist höherer Ordnung einander gegenüber, als Romantiker des Gefühls und der Reflexion. *Das ist die psychologische Fundirung des Gegensatzes*, den die Geschichte hervortrieb. Hier Vorwiegen des Gefühls, dort des Intellekts. Das Gefühl ist seiner Natur nach gerne passiv, das Denken aber aktiv — so wie Schleiermacher sein Gefühl in kindlicher Passivität sich von den äusseren Einflüssen erfüllen lassen,[1]) das Denken Hegels aber schwingt sich in kühnem Fluge auf eigenen Fittigen empor zu den Höhen der Gottheit, dass jede Schranke falle zwischen dem endlich Bedingten und dem Allbeherrschenden. Es ist der Gegensatz des demütigen Frommen und des stolzen Weisen, hier seliges Genügen, wenn und dass Gott sich zum Menschen herniederbeugt, dort ungestilltes Verlangen, bis der Mensch Gott gleich geworden und ihm ins Angesicht schaut, also jener nämliche Unterschied, der die morgenländische und die abendländische Christologie,[2]) den semitischen und indogermanischen Gottesglauben[3]) charakterisirt. — *Schleiermacher* schreitet nach einem Bilde von *David Strauss*[4]) im Philosophen- und Rhetorenmantel einher; ja, aber in diesem Gewande verbirgt sich ein religiöser *Rousseau*, und seine Predigt lautet: „Zurück zur Natur![5]) Weg von Metaphysik und Moral, hin

[1]) Reden S. 137. [2]) Harnack, Grundriss der Dogmengeschichte, S. 242. [3]) Ernest Renan, De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation. [4]) David Friedrich Strauss, Schl. u. Daub, zuerst Halle'sche Jbb. 1839, dann in den „Charakteristiken und Kritiken". [5]) Vergl. namentlich auch die dritte seiner „Reden", z. B. S. 175: „Seht, wie das himmlische Gewächs (der Religion) ohne euer Zutun mitten in euern Pflanzungen gedeiht. *Störet es nicht und rauft es nicht aus.* „S. 153": Das Universum bildet sich selbst seine Betrachter und Bewunderer." „Der Mensch wird mit der religiösen Anlage geboren wie mit jeder andern, und wenn nur sein Sinn nicht gewaltsam unterdrückt wird . . . ., so müsste sie sich auch in jedem unfehlbar auf seine eigene Art entwickeln" (154). Wer hindert das Gedeihen der Religion? Antwort: Die verständigen und praktischen Menschen von heutzutage! . . „Von der zarten Kindheit an misshandeln sie den Menschen und unterdrücken sein Streben nach dem Höheren." (154). Man sieht, dass Schleiermacher nicht nur im allgemeinen die Mission Rousseaus aufnahm, sondern von den Ideen dieses Mannes tief durchdrungen war. Gerade die angeführten Sätze, erinnern sie nicht im höchsten Grade an die Grundsätze des Emil: Il faut laisser (aux enfants) l'usage de toutes les forces que la nature leur donne, et dont ils ne sauraient abuser." „Il faut, dans les secours qu'on leur (aux enfants) donne, se borner uniquement à l'utile réel . . ." (Rousseau, Emile, Paris 1874, p. 48) und ähnliche Fundamentalideen?

zur Quelle eigener Erfahrung, zur Anschauung des Universums.“ Den Sophisten nicht unähnlich, möchte er mit *Protagoras* ausrufen: *Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος*, nur dass dieser *ἄνθρωπος* eben der mit objektivem Inhalt angefüllte, der inspirirte und nicht der vernunftmässig messende Mensch ist. *Hegel* dagegen gleicht *Sokrates*, der, obwohl ein Todfeind selbstvergnügter Autoritätsvergötterung, dennoch mit aller Kraft den atomisirenden Tendenzen der Subjektivisten entgegentrat. Wie Sokrates bekämpfte auch Hegel die individualistische Willkürherrschaft seiner Zeit, die massloser Zersplitterung entgegenzueilen drohte,[1]) wie jener fand er einen unerschütterlichen Damm gegen die Anarchie des Gefühls in der gemeinschaftbildenden Macht des Gedankens. *Schleiermacher ist ein zweiter Rousseau, Hegel ein zweiter Sokrates auf dem Gebiete der Religionsphilosophie.* Jener begeisterte als Prediger die Menge, seine Cultusstätte war das Gotteshaus; dieser aber erbaute sich einen eigenen Tempel: die Philosophie.[2])

War ein Unterschied in der geistigen Beanlagung beider Denker von Anfang an gegeben, so drängte die extrembildende Macht der Geschichte darauf hin, den Unterschied zum Gegensatz zu steigern. Die ursprüngliche *Präponderanz* von Gefühl oder Denken, wie wir sie bei *Schleiermacher* wie *Hegel* gefunden haben, wurde zur Behauptung des *ausschliesslichen* Eigentumsrechtes jeder dieser Funktionen auf die Religion. Indem ersterer sich der theologischen Laufbahn zuwandte in richtiger Erkenntnis seiner Berufung, war sein Interesse bleibend an das religiöse Phänomen als eine geistige Grundtatsache gekettet, Hegel dagegen als Philosoph, und zwar als spekulativer Philosoph sah sich einem weit grösseren Umkreis von Tatsachen gegenüber. Darum ist *Schleiermacher* induktiver Empirist, ausgehend von der unmittelbar vorliegenden frommen Erfahrung, die er nicht erst durch ein System garantirt zu haben braucht,[3]) *Hegel* aber gelangt, den Boden der Empirie verlassend, erst als *Biograph der Idee*, indem er ihre „logischen“ Bahnen verfolgt,[4]) zu der Etappe der Religion, woselbst er aber nicht verweilen darf. — Infolgedessen fasst Schleiermacher das religiöse Leben mit Betonung der *Subjektivität* vorwiegend von der psychologischen, Hegel von der metaphysischen Seite, wobei die *Objektivität* der Religion hervortritt. So gerieten beide, indem sie ein einzelnes, ob auch hervorragendes Moment des religiösen Prozesses herausgegriffen und diese Resultante zum organisirenden Prinzip eines Lehrsystems erhoben, in Einseitigkeit, besonders da die ge-

[1]) Wenn es schon heisst: „Quot capita, tot sententiae“, was für eine Anarchie müsste erst aus der Betonung des Gefühls hervorgehen! [2]) Religionsphil. I, 5. [3]) Reden 63. [4]) Religionsphil. I, 60.

schichtliche Lage, der Rationalismus mit seinem trockenen, der Religion allen Saft aussaugenden Moralismus, die Orthodoxie mit ihrer die lebendige Religion gleichfalls erstickenden Vergötterung des Intellekts, die Gefahr einer zur völligen Negation übertriebenen Opposition erheblich gemacht hatte. *Hegel* wurde zum *Scholastiker*, (auch seine Verachtung der Empirie erinnert ganz an die mittelalterliche Weltflucht), *Schleiermacher* zum *Agnosticist*, er verzichtet auf Erkenntnis Gottes.

Doch waren es fruchtbare Einseitigkeiten, die sich gegenseitig ergänzten, und es ist ein treffliches Bild, wenn der Volksmund sie „Salz und Pfeffer" nannte.[1]) Und wenn die beiden grossen Geister sich auch im persönlichen Verkehr gegenseitig abstiessen, so gilt eben das Wort:

„Zwei Männer sind's, ich hab es lang gefühlt,
Die darum Feinde sind, weil die Natur
Nicht *einen* Mann aus ihnen formte." [2])

Die Nachwelt aber dankt der Geschichte für diese Entzweiung.

Hegels System erfuhr sehr bald eine fast unerhörte Anerkennung. Die Welt der Gebildeten machte sich mit ihm bekannt und murmelte in staunender Ehrfurcht Hegel'sche Zauberformeln. Selbst von Schleiermachers Schülern gingen viele, und zwar gerade von den begabtesten, wie z. B. *Rosenkranz*, in's Hegel'sche Lager über. Die Hegel'sche Eiche entzog der Schleiermacher'schen Palme die Nahrung. *David Strauss* schildert jene Zeit mit dem folgenden Anfangsworten seiner Glaubenslehre: „Es waren schöne, hoffnungsreiche Friedenstage für die Theologie, mit welchen das vierte Jahrzehend unseres Jahrhunderts sich eröffnete. Dem langen Hader zwischen Philosophie und Religion schien durch Verschwägerung beider Häuser ein glückliches Ziel gesetzt, und das Hegel'sche System wurde als Kind des Friedens und der Verheissung ausgerufen, mit welcher eine neue Ordnung der Dinge beginnen, zu dessen Zeiten die Wölfe bei den Lämmern wohnen und die Pardel bei den Böcken liegen sollten. Weltweisheit, die stolze Heidin, unterwarf sich demütig der Taufe und legte ein christliches Glaubensbekenntnis ab, wogegen der Glaube seinerseits keinen Anstand nahm, ihr das Zeugnis vollkommener Christlichkeit auszustellen." [3]) — So war es indertat. Man eilte zum Hegelismus wie zu einem mächtig aufblühenden Bankhause, das unentgeltlich seine Anteilscheine ausgibt. Selbst

[1]) Friedr. Todt, Die theologische Fakultät der Universität Berlin, 1896, S. 5. [2]) Goethe, Torquato Tasso III, 2. [3]) Dav. Strauss, Die christliche Glaubenslehre I, S. 1 f.

die orthodoxesten Männer kamen gelaufen, Leute, die es dem äusseren Anscheine nach eigentlich gar nicht nötig gehabt hätten. Aber wenn man zu den Renten des Glaubens auch noch die Zinsen des Kulturkapitals einziehen konnte, warum hätte man sie denn verschmähen sollen? Das neue Leihinstitut übte folglich eine mächtige Anziehungskraft aus. Bankdirektor *Marheinecke,* seit 1820 der Kollege *Schleiermachers* als Prediger an der Dreifaltigkeitskirche zu Berlin, hängte die hehren Namen der Trinität, der Menschwerdung Gottes und andere zugkräftige Titel aus und drückte der herbeiströmenden Menge, die mistrauisch, aber bewundernd vor dem stolzen Geschäftshause der Firma Hegel stehen blieb, als ermutigenden Prospekt des neuen Unternehmens das Apostolikum in die Hand. [1]) „Nur mutig hereinspazirt", rief *Göschel* und zeigte dem staunenden Volke ein unfehlbares Rezept, vermittelst dessen man aus echt Hegel'schen Dokumenten beispielsweise die leibliche Verklärung beweisen konnte. Wer das Experiment nicht fertig brachte, weil er es nicht begriff, freute sich dennoch und verkündete nicht weniger stolz der zweifelnden Mitwelt als neueste Errungenschaft der endlich, endlich zum Schauen durchgedrungenen Vernunft, dass andere es konnten. Der Jurist *Stahl* wusste der Firma beinahe ein Patent als königlich preussische Staatsbank auszuwirken, die rosigste Laufbahn schien ihren Adepten bestimmt. Hegel war der Mann des Tages, der Prophet der Weisen und Unmündigen, die Säule der Herrschenden, der grosse Schirmherr der Gläubigen. In seinem Namen segneten sich die Parteien der Erde.

Aber o weh! Die Herrlichkeit war von kurzer Dauer. Die Verschiebung des geistigen Kapitals war zu schroff, als dass die Krisis lange hätte ausbleiben können. Die Hegel'sche Philosophie trug den Keim der Opposition in sich. In dem linken Flügel des Riesengebäudes siedelten sich radikale Gesellen, rohe Jakobiner an, Leute, die es insgeheim sogar mit der exakten Forschung hielten und — welche Verhöhnung des Patriarchen — bei der Naturwissenschaft borgten. Die Spaltung wuchs immer mehr, und bald war es dazu gekommen, dass die äusserste Linke den Namen des Christentums lästerte, während die Rechte das apostolische Glaubensbekenntnis als Compendium des Hegelismus ausrief. Frauenstädt, Daumer und andere forderten von der Philosophie das offene Bekenntnis, dass zwischen der Philosophie und Religion eine unübersteigliche Kluft bestehe. *Strauss* sezirte nach den anatomischen Grundsätzen Hegels das christliche Dogma und wies Glied für Glied Fäulnis und Verwesung nach, und wie gar der Name *Feuerbach* erschallte, da

[1]) Vergleiche Marheinecke, Lehrburch des christl. Glaubens, 2. Auflage, 1836.

war's, als ob der Feuerruf erklungen wäre in den prunkenden Räumen. Zionswächter *Hengstenberg,* der in seiner 1827 gegründeten „evangelischen Kirchenzeitung" schon lange von unheimlichen Dingen orakelt hatte, stiess laut ins Schlachtenhorn und verkündete den regierenden Kreisen, welch giftige Natter sie am ahnungslosen Busen genährt hatten. Selbst der so bescheidene, sanfte Neander besann sich auf sein jüdisches Blut und donnerte in blindem Fanatismus[3]) wider den Moloch der Philister, den Gott der Hegelianer. Auf der anderen Seite gingen die Radikalen über Feuerbach noch weit hinaus, Stirner und andere rechneten ihn zu den „Theologen, gläubigen Heuchlern, knechtischen Naturen",[4]) und mit grimmiger Ironie liess der radikalste der Radikalen, *Bruno Bauer,* anonym seine *„Posaune des jüngsten Gerichts wider Hegel, den Atheisten und Antichristen"* erschallen,[5]) ein komisch boshaftes Zerrbild pietistischer Entrüstung. Es war ein heilloses Wirrwarr, eine regelrechte Revolution! In hellen Schaaren stürzten zuerst die Orthodoxen aus dem wankenden Gebäude des Hegelismus, denn lieber wollen sie das Nebenprofitchen moderner Bildungselemente preisgeben, als den Heiligenschein uralter, durch Jahrhunderte erprobter Rechtgläubigkeit gefährden. Ihnen folgten raschen Laufes die Junghegelianer, die im eigenen Hause alles kurz und klein geschlagen hatten, und daher ohne Schmerzen auszogen; denn gemütlich war es ihnen in den weltfeindlichen Klostermauern des imposanten Gebäudes doch nie gewesen.

Im Zentrum aber verharrte unentwegt ein kleiner Trupp kernhafter Leute, stark genug, um sich gegen rechts und links selbständig zu behaupten, einsichtig genug, sich durch keine Schlagwörter imponiren zu lassen, Männer wie *Vatke, Zeller, Erdmann, C. Schwarz* u. a., der grösste *systematische* Denker unter ihnen aber war wohl *Vatke,* der Lehrer Biedermanns.[6]) Diesen Männern verdankt es die Firma Hegel, dass noch heute ihr Bankerott

---

[1]) Biedermann, H. Lang S. 41. [2]) *Biedermann,* Vortr. S. 134 (F. Chr. Baur). [3]) Bei jenem bekannten Geburtstagständchen vom 16. Januar 1841, vergl. Biedermann. Erg. S. 393. [4]) *Carl Schwarz,* Zur Geschichte der neuesten Theologie, 3. Aufl. 1861, S. 207. [5]) Vergl. Überweg III, 417. *J. Kreyenbühl scheint* sich in seinem Buche „Die Notwendigkeit und Gestalt einer kirchlichen Reform", S. 54, über den Sinn und Zweck dieses 1841 anonym erschienenen Buches zu irren. Das Buch ist durchaus ironisch (Vergl. *K. Hase,* Kgsch. III, 2. Teil, S. 512). Oder kennt der gelehrte Verfasser eine andere Schrift dieses Namens? [6]) Es ist ungemein zu bedauern, dass Vatke diese Stellung nicht von allen Seiten zugeschrieben wird. Selbst das zweibändige Werk von Pünjer würdigt diesen geistvollen Denker keiner eingehenden Besprechung. Soll es Vatke in der Religionsphilosophie ergehen wie mit seinen alttestamentlichen Leistungen?

nicht unbestritten anerkannt ist, sondern dass noch immer höchst dankenswerte, obschon nicht racenreine Leistungen aus ihr hervorgehen.

Mit einem Worte sei auch der *treibenden Kräfte* in diesem Umschwung gedacht. Wir haben in *Hegel* selbst widersprechende Elemente aufgedeckt und dem starren Gefüge des Systems zuwider den lebendigen Pulsschlag der persönlichen Erfahrung vernommen. Allein in *Hegel* selbst war die letztere im Allgemeinen gebunden. Hegel hatte in potenzirtester Form das Prinzip ewiger Entwicklung proklamirt und dennoch das Denken in angeblich ewige, eiserne Fesseln gelegt und zur Ruhe gebracht. Dagegen empörte sich der gesunde Sinn, die reale Wirklichkeit, das ewig frei sein wollende Denken. Gewiss, wir haben in der nachhegelschen Dekadenz nichts anderes als *die Reaktion des vergewaltigten Realismus.*[1])

Suchen wir nach den Vermittlungen dieses Realismus, so finden wir insbesondere, nicht ausschliesslich, deren zwei: *Schleiermacher* und *die Naturwissenschaft. Dav. Strauss, Ferd. Christian Baur, Feuerbach* waren Schleiermacherianer, bevor sie zu Hegel hinübertraten.[2]) Die Hegel'sche Philosophie allein hätte keine solche Erscheinungen hervorrufen können.[3]) Vor allem die kritischen Arbeiten von David Strauss hatten an Schleiermachers Vorlesungen über das Leben Jesu ein zum Teil grossartiges Vorbild, und sie waren es, die 1831 Strauss von Tübingen nach Berlin zogen.[4]) Aber ebenso waren es Schleiermachers Anschauungen über das Wesen der Religion, die Strauss Jahrzehnte lang, zumal in der letzten Zeit, beeinflussten. Ich mache darauf aufmerksam, dass die vielumstrittenen „*Wir*" *des „alten und neuen Glaubens" niemand anders sind als die „Ihr" der Schleiermacher'schen „Reden".*[5]) *Strauss hob den Handschuh auf, den Schleiermacher den gebildeten Verächtern der Religion hingeworfen hatte und bewies aus der eigenen Theorie des Redners, dass der Vorwurf der Irreligiosität ungerechtfertigt gewesen*, gewiss wenigstens nach dem Schleiermacher'schen Religionsbegriff.[6]) — Auch *Feuerbachs Illusionstheorie* ist durch und durch von den Gedanken des grossen Reformators der neueren Theologie erfüllt, und so sehen wir denn hier die Antithese Schleiermacher-Hegel von der destruirenden Seite aus verwertet.

---

[1]) *C. Schwarz*, S. 202. *L Feuerbach* erstrebt in seinem „Wesen des Chr." nur die pneumatische *Wassertherapie* der *natürlichen Vernunft* (S. VIII). [2]) Ib S. 27. [3]) Ib. S. 27. [4]) Ib, S. 27. Einen andern Grund erzählt *C. J. Kambli* Dav. Fr. Strauss, S. 8. *H. Benecke*, W. Vatke, S. 71. Die grosse Beeinflussung Strauss' durch Schleiermacher jedoch S. 75. Vergl. Hausrath I 67, 63. [5]) *Man vergleiche nur z. B. „Reden" S. 2 mit „Alt. u. n. Glauben" S. 198 ff.* (12—14. Aufl.). [6]) Strauss S. 93 ff.

Sehr einseitig aber ist es, die Anteilnahme der *Naturwissenschaften* an der Zersetzung des Hegelismus zu unterschätzen, wie es meistens geschieht. Die von Hegel expropriirte empirische Forschung rächte sich durch verzweifelte Angriffe auf die Spekulation. Nicht umsonst sollte Hegel im Jahre 1801 die Existenz der ohne sein Wissen am 1. Januar desselben Jahres durch Piazzi bereits entdeckten Ceres aus spekulativen Gründen als unwahrscheinlich abgelehnt haben.[1]) Feuerbach beruft sich fortwährend auf naturwissenschaftliche Tatsachen.[2]) Schon der zweite Satz seines „Wesen des Christentums" handelt von der Religiosität des Elephanten[3]), und der dritte vergleicht unter Berufung auf Cuvier die elephantische Intelligenz mit der des Hundes;[3]) die Methode der analytischen Chemie leitet ihn auf seinen Untersuchungen,[4]) das gegenwärtige Aufblühen des Empirismus und Materialismus[5]) war sichtlich ein Stimulus zu seiner gesamten Schwankung vom Hegelismus zum Materialismus.

Als nun diesermassen der Hegelismus ins Wanken geriet, als nun einmal der spröde Panzer der apriorischen Begriffs-Dialektik vor den Lanzenstichen der historischen Kritik und den Schwerthieben der Naturwissenschaften rissig geworden war und Stück um Stück abfiel, was Wunders, dass man wieder zur Tarnkappe des Schleiermacher'schen Gefühlsprinzips griff, um vor Stich und Hieb geborgen zu sein? Das taten denn auch viele Theologen und zogen sich auf den Gefühlsstandpunkt zurück, in ein Schneckenhaus, das allerdings niemand kontroliren und bekriteln kann, da niemand in dasselbe hineinsieht. Und merkwürdig, wie leicht das formlose Vacuum des Gefühls sich mit dem buntesten Inhalt füllte! Die Bilder der Aussenwelt, Kirchenlehre, Kritik, Wissenschaft zogen mit hinein in das Schneckenhaus und gaben sich plötzlich als die ureigendsten Innenfunde des Subjekts. — So beobachten wir also entsprechend dem Rückschritt des Hegelismus ein neues Anwachsen Schleiermacher'scher Grundsätze, eine Reihe von Synthesen dieser beiden Koryphäen, namentlich in Süddeutschland und der Schweiz.[6]) Die genialste unter ihnen aber, eine durchaus als Neuschöpfung zu bezeichnende Arbeit, ist das System A. E. Biedermanns.

---

[1]) *Falkenberg*, Geschichte der neueren Philosophie, 2. Aufl., 394 f., *Rosenkranz*, S. 154 f. [2]) *Wesen des Chr.* S. 1, 3, 6, 10, 36, 43, 275 u. a. [3]) Feuerbach, Wesen des Chr. S. 1. [4]) Ib. S. VI. [5]) Ib. S. 275 f. [6]) *Biedermann*, Aufs. S. 110, *Schwarz*, S. 27.

Das Hohepriestertum Jesu Christi nach dem Hebräerbrief.

Von lic. theol. Herm. Kutter, Pfarrer in Vinelz (Kt. Bern)

(Schluss.)

Die Wirksamkeit der προσφορά im Heiligtum hängt also von der Kraft der vorhergegangenen θυσία ab. Ist diese wertlos wie im A. T. so gilt auch jene nichts. Ist sie dagegen wirksam, dann hat auch jene Bestand. Darum mussten im A. T. immer wieder προσφορά dargebracht werden, weil die θυσία stets unkräftig blieben. Jesu θυσία geschieht nur ἅπαξ. Darum ist auch seine προσφορά im Himmel einmalig, das heisst: *Jesus hat im Gegensatz zu den alttestamentlichen Opfern mit seinem Tode den Tod überwunden, darum braucht er nicht oftmals zu leiden. Der Kreislauf des Todes hat jetzt aufgehört und in gerader Linie kann sich die προσφορά Gott entgegenbewegen, vor dessen Tron sie auf ewig gültig ist.* Das ist auch hier wieder der Grund von der so „auffälligen" Selbstständigkeit des blossen Opfers Jesu, während die Bemerkung[1]) man könne eben Jesu Kreuzestod auch schon als προσφορά ansehen, eigentlich nichts beweist und zu ihrer eigenen Stütze Zuflucht zu jener Unterscheidung zwischen zwei Standpunkten nehmen muss, die ihre eigene Verlegenheit an der Stirne trägt. So haben wir auch hier wieder *die Selbständigkeit des Todes Jesu* darin gefunden, dass derselbe dem Tode ein Ende gemacht hat. Aber wie oben, ist es auch hier zum Vorschein gekommen, dass Jesu Tod als solcher noch nicht das eigentliche Heilsgut verschafft, sondern nur die Bedingung, den Boden dafür. (Vgl. wie V. 25 u. V. 26 προσφορά und θυσία einander entgegengehalten werden). Kap. X, 10.

3. Kap. X,10.

„In welchem Willen wir geheiligt sind durch die Darbringung des Leibes Jesu Christi ein für allemal".

Über ἐφάπαξ vgl. das soeben Gesagte. προσφορά heisst hier der Kreuzestod und nicht θυσία, aus keinem andern Grunde, als weil derselbe auch so genannt werden kann, wie so wird sich sogleich zeigen. Da unsere Stelle mit Ausnahme eben des Wortes προσφορά

[1]) von *Riehm*.

aus dem Obigen erklärt werden kann, so wenden wir uns nun diesem Worte, d. h. der Betrachtung des Kreuzestodes Jesu unter dem Begriff der sühnenden Darbringung zu. Haben wir schon oben das sühnende Element im Tode Jesu nicht geläugnet, so heben wir es hier angesichts des Ausdruckes προσφορα ausdrücklich hervor. Jesu Tod war indertat nicht nur ein Sieg über den Tod, sondern auch eine Sühne. Darum kann die Blutsprengung nicht von ihm getrennt werden und *Riehm* hat durchaus Recht mit der oben angeführten Bemerkung, „dass die zwei im schattenhaften, irdischen Vorbilde notwendig auseinanderfallenden Akte der Opferdarbringung bei Jesu in *einen* Akt zusammenfallen". Diese Bemerkung stört unsre Unterscheidung zwischen Tod und Blutsprengung durchaus nicht. Im Gegenteil, wir können, ausgehend von unsrer Grundanschauung, *eine noch viel engere Verbindung* von beiden herstellen als *Riehm*, welcher in den angeführten Worten diese Verbindung nur *formell* erklärt, d. h. durch den Hinweis auf Jesu Vollkommenheit der alttestamentlichen Opferdarbringungen gegenüber. Aber diese Vollkommenheit selbst macht er nicht *inhaltlich* namhaft. *Der eigentliche Grund, warum Christi Tod auch sühnhaft ist liegt in nichts anderem als in seinem Charakter der Todesüberwindung selbst.* Der Tod ist der Sünde Sold. Nimmt also Jesus den Tod auf sich, so thut er es nicht nur zur Vernichtung des Todes, *sondern auch zur Sühne für die Sünde,* die ja eben durch diese Bezahlung ihres Soldes vor dem Angesichte Gottes gesühnt ist. *So ist nun Gott genug getan, dessen Ansehen ja darauf gerichtet ist, ein Verhältnis zwischen der Gemeinde und sich herzustellen, wo die Sünde ausser Kraft gesetzt ist.* Aber nicht an Gott hat Jesus mit seinem Tode etwas bezahlt, — wie wenn Gott nur *so* hätte gnädig sein wollen — *sondern er hat sozusagen der Sünde ihren Tod zurückbezahlt und sie damit unwirksam gemacht.*

Das Verhängnis der Sünde und des Todes war eine durch menschliche Schuld hervorgebrachte geschichtliche Tatsache. Das ist nun die Gerechtigkeit Gottes, dass er die Verschlingungen und Verkettungen der irdischen Geschichte nach den einmal vorhandenen Gesetzen ihrem Laufe überlässt und sich darum nur durch eine in ihre Wirrsale eintretende aber sie auf dem Wege eines sich von selber ergebenden natürlichen Resultates überwindende Heilstat aussöhnen lässt. *Der göttlichen Gerechtigkeit geschieht dadurch genug, dass Christus in das über die Sünde verhängte Geschick eintritt.* Nicht einen beleidigten Gott söhnt Christus aus, sondern er tut der in dem irdischen Geschick der Menschen waltenden Gerechtigkeit Gottes genug, indem er in menschlicher Teilnahme alle Folgen dieses Geschickes trägt, dieselben aber überwindet und so eine bis dahin

durch Sünden- und Todesherrschaft verhinderte Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen zustande bringt.[1]) Von einer Stellvertretung und einer Übernahme unserer Strafen[2]) finden wir nichts. Die Strafen der Menschen hat Christus allerdings getragen. Aber nicht die, „welche die Gerechtigkeit Gottes den Sündern *hätte* auferlegen müssen,“[3]) sondern die, welche die Menschen *wirklich* trugen. Sie waren ja schon im Weh des Todes und Knechte infolge ihrer Todesfurcht. Kap. II, 15. Nicht *ἀντὶ ἡμῶν*, sondern *ὑπὲρ ἡμῶν* hat Christus den Tod erlitten.“[4]) Es ist eben in dem, was Christus tat, beides unmittelbar eins: Erlösung und Versöhnung. *In seiner ungeteilten Persönlichkeit trägt er den Sieg über den Tod zur Schau, was nichts anderes ist, als eine Genugtuung für die im Sterben der Menschen sich manifestirende Gerechtigkeit Gottes.* Darum gehört sein Blut zu seinem Tode und kann es Eph. I, 7 heissen *ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ.*

Ja, eben darum kann man das Eingehen Jesu, *διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος* Hebr. IX, 12 ebenso gut zu seiner irdischen Stellung rechnen, wie zu seiner himmlischen, insofern, wie *Riehm* sagt, am Kreuze das anfieng, was sich im Himmel fortsetzte. Schon am Kreuze kommt nämlich das verströmte Leben des Heilandes zum Vorschein; allein, weil es ein ewiges Leben ist, so betätigt sich dasselbe erst im Himmel, worüber später.

Zurückblickend von hier auf die Symbolik des alttestamentlichen Kultus erkennen wir nun seine Schattenhaftigkeit vollständig. Es ist das Charakteristische des Schattens, dass er nur die leere Form des Körpers wiedergibt und dass er uns deshalb verführt, auf die *blosse Form*, nicht auf den *Inhalt* zu schauen. Die Form ist aber an sich sinnlos. Indem man dies nicht recht erkannte, ist man immer wieder dazu gekommen, *in beiden Testamenten eine Parallele zu finden.* Schaut man auf den Inhalt, *so sind beide Testamente total von einander verschieden.* Das eine nämlich *hat* Inhalt, das andere *nicht.* Das eine beruht auf dem realen Sieg über den Tod, das andere müht sich im Schatten des Todes ab. Nur der Tod ist

---

[1]) Damit ist auch die Antwort auf die Frage Riehms gegeben: Wie man erklären wolle, dass das Leiden Jesu auch zu seiner Opferdarbringung gehöre, wenn man sich nicht entschliessen könne, darin eine Genugtuung für die Gerechtigkeit zu sehen. — Was Riehm in demselben Zusammenhang vom stellvertretenden Aufsichnehmen der Sünden sagt, ist ohne den Gedanken der Todesüberwindung als der eigentlichen Busse unverständlich — „die Sünden Anderer tragen“ ist ein an sich unverständlicher Gedanke. (Riehm S. 544). [2]) Im altkirchlichen Sinne. [3]) *Riehm*, a. a. O. S. 546. [4]) So auch *v. Hofmann*, Schriftbew. II S. 320 f.

es, dessen Herrschaft die alttestamentlichen Opfer zu einer blossen Zeremonie stempelt. Wie wenig ceremoniell aber der Opfertod an sich ist, das sehen wir an Jesu, dessen Tod *der einzig denkbare Weg*, zur Vollkommenheit zu führen, war. In Jesu Opfertod ist *Heilsarbeit*, in den alttestamentlichen nur sozusagen ein ernstes gottesdienstliches Spiel. Indem man versäumt hat, dies auseinander zu halten, ist man dahin gekommen, die Betrachtung des Todes Jesu unter dem Schema des Opfers als unangemessen und als blosse Accomodation an die damaligen Vorurteile auszugeben. Allein die Hingabe Jesu in den Tod ὑπερόγμων findet ihre Erklärung nicht in irgend einer tiefsinnigen Idee, die man so oder anders wenden kann, sondern in der einfachen Erwägung, *dass Jesus darum ein Opfer für uns wurde, weil er dadurch den Tod überwand und so der Gerechtigkeit Gottes, die sich in der Beziehung des Todes auf die Sünde manifestirt, genug getan hat.*

3. Die Bedeutung des Selbstopfers Jesu für sein Hohepriestertum.

Nachdem wir die Kraft des Todes Jesu als eines Opfers für die sündige Menschheit in seiner Todesüberwindung und in der damit gegebenen Sühne für ihre Sünden aufgezeigt, müssen wir die Bedeutung dieser Tatsache für das Hohepriestertum Jesu ins Auge fassen. Opfer und Hohepriester sind ja bei Christus eins und es ist gegen alle Intention unseres Briefes, wenn die *Socinianer* dies leugneten, indem sie das Hohepriestertum erst mit der himmlischen Stellung Jesu beginnen liessen, im irdischen Leiden und Sterben dagegen bloss eine Opferhandlung sehen wollten. Allerdings bringt Jesu im Himmel kein Opfer mehr dar nach Art der irdischen Selbsthingabe. Aber das beweist nicht, dass letztere keine hohepriesterliche Handlung gewesen sei. Dagegen ist namentlich der Abschnitt V,1—10, wo, wie wir gesehen haben, Jesus Hohepriester und Opfer eines sind und auch von diesem Selbstopfer durchaus als von einer hohepriesterlichen Leistung geredet wird. [1]) Wir setzen diese Identität ohne weiteres voraus, da, so viel wir sehen, in der neuern Zeit niemand sie mehr in Frage gestellt hat. Ist dem aber so, dann muss für das Hohepriestertum Jesu gelten, was wir für sein Opfer gefunden haben. Wir folgen nun der im I. Teil gemachten Einteilung und betrachten 1) das Hohepriestertum Jesu nach der Analogie mit dem alttestamentlichen; 2) nach der Differenz.

---

[1]) Die einzelnen Gründe gegen die socinianische Ansicht, s. b. *Riehm* II 466.

1) Wir haben es hier nur mit dem erwähnten Abschnitt V,1—10 zu tun. Die Hülfskräftigkeit Jesu wird im weitern Verlauf zur Sprache kommen.

Oben fiel es uns auf, dass Jesu Selbstopfer nicht eine Sühne für die eigenen Sünden gewesen sei, sondern eine *Bitte um Abwendung des Todes*. Stand also der alttestamentliche Hohepriester einem sündigen Zustande gegenüber, den es zu sühnen galt, so Jesus dem ihm nahetretenden Tode, den es zu überwinden galt. Bei beiden ist die Bedingung für das Opfer der Gemeinde das vorangegangene Selbstopfer. Was aber beide fühlen, ist durchaus verschieden. Der alttestamentliche Hohepriester fühlt seine eigene Sündhaftigkeit, für die er vor dem Gemeindeopfer zu opfern hat, — er fühlt sich stehen unter dem Verhängnis der allgemeinen Sündhaftigkeit und kann nichts anderes tun, als ein Opfer für sich darbringen, nur damit ihm diese Sündhaftigkeit vor dem Angesicht des heiligen Gottes nicht zum Verderben gereiche. So offenbart er seine Schwäche von vorneherein darin, dass er nicht auf sich zu nehmen vermag, *was die Kraft der Sünde und ihren Bestand erhält,* sondern sich mit einrechnet in die Herrschaft der Sünde. Er steht dem sündigen Verderben nicht als der Sieger gegenüber, sondern als der von vornherein Besiegte, welcher nur dadurch, dass er zuerst für sich selbst ein Opfer bringt, die Ermächtigung erhält, das Volk zu sühnen. Darauf weist auch die Getrenntheit des alttestamentlichen Hohepriesters von dem Opfertier hin, indem er in seiner Zuflucht zum Tiere beweist, dass er selber keine der Gemeinde dienende Kraft habe. So ist auch seine Vertretung vor Gott eine unwirksame. *Er schafft*, so können wir sagen, nichts vor dem Angesicht Gottes, er *kämpft für nichts,* er schiebt gleichsam immer nur die Gnade Gottes in die Länge; aber es gelingt ihm nicht, einen definitiven Zustand herauszukämpfen, in welchem die Gnade Gottes wirklichen Bestand gewinnen könnte. Hohepriesterliche Vertretung, d. h. Aufsichnahme dessen, was die Gemeinde drückt, ist das aber nicht. Vielmehr tritt sie erst dann in Kraft, wenn sich der Hohepriester mit der *realen Not* der Gemeinde zu schaffen macht, wenn er die Steine, die auf den Herzen liegen, wirklich angreift und fortträgt. *Hohepriesterliche Schwachheit ferner ist nicht jene, die sich in der eigenen Sündhaftigkeit unwirksam macht, sodass erst durch das Opfer für die eigenen Sünden die Bedingung hohepriesterlichen Einstandes wieder hergestellt werden muss, sondern jene, welche in der Teilnahme an dem Geschick der zu Vertretenden entsteht und zwar dann, wenn sie in der Arbeit zur Wegschaffung dieses Geschickes begriffen ist.* Eben das ist es, was wir an Jesu sehen. Seine hohepriesterliche Vertretung ist Arbeit. Er steht vor

der Aufgabe, den Tod auf sich zu nehmen. Der *Tod* ist es aber, welcher die Sünde immer wieder in ihrer Kraft erhält. *Er ist* die eigentliche Not der Welt, der Stein, der auf den Herzen lastet. So ist auch des Heilandes Selbstopfer ein eigentliches Ringen mit dem Tode (Luk. XXII,44), seine Schwachheit *die Last schwerer Arbeit, die ihm aus der Gemeinschaft mit uns erwächst.* Nicht passiv, nein in höchster Aktivität sehen wir ihn so vor dem Angesicht seines Vaters im schwerem Gethsemanekampfe, welcher seiner darauffolgenden Arbeit am Kreuze vorangeht. So fühlt Jesus nicht eigene Sünde, sondern die Not der Welt; nicht nur den momentanen Jammer der Sündensühne — Bedürftigkeit, sondern den grossen Jammer des Todes, in welchem alle Welt liegt und dessen Herrschaft eine Gemeinschaft mit Gott in Wahrheit und Ewigkeit unmöglich macht. *Darum ist er Hohepriester und Opfer in einer Person, weil er nun dieses Todesgeschick auf sich nehmen will, um es durch die übermächtige Kraft seines unauflöslichen Lebens zu überwinden.* Was im alten Testament nur im schwachen Schattenrisse vorhanden war, das stellt Jesus in Wahrheit dar, weil er in seiner hohepriesterlichen Vertretung der Todeskämpfer und Überwinder ist. — Wenn man einwendet, so gefasst, rücke die eigentliche Idee des Hohepriestertums zu sehr in die peripherische Bedeutung der blossen Hülfeleistung hinaus, so ist dagegen zu bemerken, *die Idee des Hohepriestertums ist ja gerade Hülfe; eine Hülfe aber, die nicht nur von Aussen hilft, sondern die dadurch wirksam wird, dass sie die ganze Not der Gemeinde auf sich nimmt.* Die blosse Stellvertretung, der blosse Einstand für die andern ist nur ein Teil, nur die conditio des eigentlichen Hohepriestertums und nur, weil man sich zu sehr vom alttestamentlichen Vorbilde beeinflussen liess, ist man dazu gekommen, Jesu Hohepriestertum als blosse Passivität aufzufassen. Da spricht man denn von einem „Tragen des Zornes Gottes", von einer „Opfersühne", die Christus an unserer Stelle auf sich genommen, die man aber nicht anders als „sachlich", wie *Ritschl* [1]) sagt, als sachliches Aequivalent für die Sünden der Menschen aufzufassen versteht, wobei dann die in den angeführten Ausdrücken enthaltenen richtigen Gedanken verloren gehen. Nein, nicht nur das *passive Dulden* und Büssen für unsere Sünden sehen wir in der Selbsthingabe Jesu, sondern die *aktive Vernichtung* des Todes; *und seine Stellvertretung als Hohepriester kommt eben dadurch zu ihrer höchsten Betätigung, dass Jesus eine Tat im Leiden für uns vollbringt. In dieser Tat der Übernahme des Todes liegt alles das mit beschlossen, was die oben ange-*

[1]) Rechtf. und Vers. III, 3. Auflage, S. 440 ff.

führten Ausdrücke meinen. Im Tode offenbart sich ja das Zorngericht Gottes gegen die sündige Welt. Im Tode kommt das Verderben der Sünde zum Vorschein. Jesus gibt also beidem Recht, dem Gerichte Gottes und der Gerechtigkeit, welche Tod und Sünde auf einander bezieht. Allein, nicht indem er den Tod passiv erduldet, befriedigt er einen beleidigten Gott, der *dafür* jenes Gericht und jene Gerechtigkeit aufhebt; *vielmehr indem er den Tod überwindet und die Sünde abtut, bringt er die Gerechtigkeit Gottes, die sich wegen der Sünde der Menschen immer nur negativ betätigen konnte, zu ihrem Vollbestande, ihre positive Entfaltung in dem neuen Gnadenreiche, dessen Elemente gerade die positive Gerechtigkeit Gottes ist, ermöglichend.*[1]) Das ist denn seine Genugtuung, die er Gott leistete, nicht dass er ihn gleichsam beschwichtigte, sondern dass er durch Überwindung des Todes im Erleiden desselben — womit zugleich die Sühne des Gerichts gegeben war — der Gerechtigkeit Gottes einen Ausweg aus dem blossen Gerichte in seine beseligende Gemeinschaft mit uns verschaffte (cf. Röm. III *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης*).

So ist Jesu hohepriesterliche Vertretung nicht Sühne eines zornigen Gottes im Himmel, sondern Versöhnung des sich im Todesgericht auf Erden manifestirenden Gottes durch freiwillige Unterstellung unter dieses Gericht und Verwandlung desselben aus blosser Negativität in positive Heilserweisung durch Überwindung der dazwischen stehenden Schranke *des Todes.*

In eben demselbem Abschnitte V. 1—10 kamen wir zu der Betrachtung, dass die hohepriesterliche Leistung Jesu auf Erden die Grundlage sei des himmlischen Hohepriestertums Jesu vermöge der in ihr liegenden Hülfstat. Wir kamen auf diese Betrachtung durch den engen Anschluss, womit V. 9 Jesu ewige Hülfskräftigkeit an sein Leiden und Sterben angeknüpft wird. Wir müssen nun den Grund dieses Anschlusses, mit andern Worten, die die irdische und himmlische Stellung Jesu mit einander verbindende Brücke ausfindig machen, deren Vorhandensein ganz von selber den im Anfang unserer Einleitung berührten Streit zwischen Socinianern und Orthodoxen gegenstandslos macht. Warum, fragen wir, kann von der irdischen zur himmlischen Stellung sofort übergegangen werden? *Riehm* hat trotz einer sorgfältigen Erwägung beider Ansichten, der socinianischen und der orthodoxen, doch keinen befriedigenden Grund für seine Entscheidung, dass nämlich in beiden

[1]) Davon, dass Jesus mit seinem Tod die Gerechtigkeit Gottes positiv nicht bloss negativ zur Erfüllung gebracht habe — reden *v. Hofmann* und *Ritschl*, während *Riehm* die Gerechtigkeit Gottes lediglich negativ, im Sinne der kirchl. Lehre fasst.

eine Wahrheit liege, angegeben, sondern hat einfach die Tatsache dieser doppelten Stellung vorausgesetzt. Durch unsere obigen Erörterungen ist es uns aber leicht gemacht, den wahren Grund zu finden. *Derselbe liegt indertat nirgends anders als in dem Sieg Jesu über den Tod.* Mit demselben ist die Schranke, die himmlisches und irdisches auseinandertrennt, gefallen. Hat also Jesus den Tod überwunden, so folgt daraus seine himmlische Stellung von selbst. Nicht nur weil Jesus eine *ζωὴ ἀκατάλυτος* hat, lebt er weiter (wie *Riehm* sagt), sondern weil er den Tod überwunden hat, lebt er *für uns* weiter. Sein unauflösliches Leben im Himmel würde uns nicht helfen, könnte also nicht unter der hohepriesterlichen Vertretung geschildert sein, wenn zwischen ihm und uns noch der Tod sich befände. Aber nicht, dass Jesus weiter lebt, ist wichtig, sondern dass er im Himmel Hohepriester für uns ist. Darum heisst es V. 9 *καὶ τελειωθεὶς ἐγένετο πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου.*

So ergibt sich seine hohepriesterliche Hülfe im Himmel aus dem, was er auf Erden vollbrachte. Während im alten Testament die Vertretung im Allerheiligsten darum eine unwirksame war, weil sie blosses Tierblut hineinbrachte, Blut eines Geschöpfes also, dessen vorhergegangener Tod dem Reich des Todes keinen Abbruch tat, ist die Vertretung Jesu im Himmel darum gültig, weil sein vorangegangener Tod dieses Reich stürzte und einen Zustand herbeiführte, da die von ihm vertretene Gemeinde für das Leben Gottes aufgeschlossen ist. So ist es richtig, was *Riehm* sagt, angefangen habe auf Erden Jesu hohepriesterliche Stellung, aber dies nicht bloss im Sinne eines gewöhnlichen Anfangs, sondern im Sinne eines *grundlegenden.* — Hieher gehört auch, was wir über die Blutsprengung Jesu im Verhältnis zu seinem Tode zu sagen haben.[1]) Eines ist mit dem andern gegeben. Der blosse Tod Jesu wäre nicht heilskräftig, wenn er nicht der Tod des *berufenen Hohepriesters* wäre, der ja eingesetzt ist, sühnhaft zu vermitteln. Nun aber stirbt Jesus *den* Tod, welcher in ausdrücklicher Übernahme des im Tode waltenden Gerichtes Gottes besteht, der also die Lösung des durch Verschlingung der Sünde in den Tod entstandenen Knotens zu seiner besonderen Aufgabe hat. *Jesus stirbt nicht nur als der Gerechte, der das Geschick seines Volkes erlebt, aber auch nicht nur als gottesdienstlicher Hohepriester, sondern als beides zusammen.*[2]) Das macht seinen Tod zu einem sühnhaften, indem Gott nun diesen Tod ausdrücklich will zur Vollendung des zwischen ihm und seinem

[1]) Oben behandelten wir diese Verbindung unter dem Begriff des Opfers, hier unter dem des Hohenpriesters. [2]) *v. Hofmann*, Schriftbeweis II. S. 193.

Volke bestehenden, aber bis dahin nur lose angeknüpften Verhältnisses. Darum legt der Verfasser des Hebräerbriefs den Nachdruck auf das *Darbringen des Blutes Jesu, weil in demselben erst das neue Verhältnis Gottes zu seinem Volke ausdrücklich als von Gott anerkannt zum Vorschein kommt*, wie ja auch die alttestamentliche Blutsprengung nur dadurch Bestand hatte, dass sie Gott eingesetzt und immerwährend anerkannt hatte. Das im Tode Jesu verströmte Leben anerkennt Gott ein für allemal, als die Vermittlung zwischen sich und der Gemeinde. Und dies darum, weil es eine ζωη ακαταλυτος ist, welche im Erleiden des Todesgerichtes nicht unterging, sondern das ihr unterstellte unselige Menschengeschick in die gottgewollte Freiheit und dadurch in den Umgang mit Gott führte, welcher allein der göttlichen δικαιοσυνη angemessen war. Die Blutsprengung selber darf jedenfalls nicht als das Hineintragen des wirklichen Blutes in den Himmel gedacht werden. [1]) Auf diese Vorstellung führen die Ausdrücke des Hebräerbriefes nicht. Vielmehr reden sie nur von einem Eingehen δια του ιδιου αιματος IX,12, also „inkraft" oder „mittelst". Sie fällt zusammen mit dem Hingang Jesu zu Gott, mit der Darbringung seines Lebens an Gott, obschon sie, wie *Riehm* sagt, schon am Kreuze angefangen hat. Mit diesem Hingang zu Gott fängt nun sein Hohepriestertum κατα την ταξιν Μελχισεδεκ an, zu dem wir jetzt übergehen.

So hört im alten Testament der Gottesdienst gerade da auf, wo Jesus anfängt: *im Allerheiligsten*. Beschränkte sich der Eintritt in dasselbe für den alttestamentlichen Hohepriester auf eine kurze Blutsprengung, so *bleibt Jesus im Heiligtum*, nachdem er mit einem male abgetan, was sich im alten Testament in eine endlose Kreisbewegung zurückbeugte. Vermöge dieses Bleibens kann er denn auch *die wahren Heilsgüter* spenden.

2. Das Hohepriestertum Jesu κατα την ταξιν Μελχισεδεκ.

a. An sich Kap. VII,26—VIII,13.

b. In seinen Heilsgütern Kap. IX—X,18. Auf Grund von VII,13—24.

a. Jesus ist im Himmel, zur Rechten Gottes als der Lebendige. Er ist die δυναμις ζωης ακαταλυτου, welche seiner Vermittlung zu Grunde liegt, wie wir das schon oben beschrieben haben. *Dieses Leben ist es, welches in seiner Todesüberwindung zum Vorschein kommt.* Wir wissen, dass Jesus der lebendige Hohepriester ist, der in seinem Leben alle Elemente des zwischen Gott und uns bestehenden Verhältnisses vereinigt, weil er den Tod zu nichte ge-

[1]) Wie viele Lutheraner im Interesse des luth. Abendmahlsdogmas meinten. So namentlich *Stier* cf *Riehm* S. 522 Anm.

macht. Nicht die Todesüberwindung konstituirt die Macht seiner Persönlichkeit, vielmehr ist das Umgekehrte der Fall. Aber, dass Jesus diese Persönlichkeit ist, kommt uns zum Bewusstsein und zum Verständnis *erst im Anblick seiner Todesüberwindung*. Der Gegensatz zwischen Tod und Leben, der Jesum und die alttestamentlichen Hohepriester kennzeichnet, und die nunmehrige Geltung des Lebens im Hohepriestertum Jesu kommen in der Auflösung der Todesmächte durch Jesum zum Vorschein. Einen *solchen* Hohepriester haben wir nötig[1]): einen, der nicht durch die Herrschaft des Todes verhindert ist, die gottangemessene Mittlerschaft auszuüben. Aber in diese ungehinderte Betätigung seiner Persönlichkeit hat ihn erst seine Todesüberwindung eingeführt, *die also für ihn zunächst Einführung in die Freiheit Gottes war*. Das war die Erhörung seiner schmerzvollen Bitte, dass Gott ihm sein Leiden zur *Todesüberwindung*, nicht nur zur Todesabwendung ausschlagen liess, kraft welcher er nun erst sein ewiges Leben zur Anwendung bringen kann. Jetzt in der Unverworrenheit mit allem Tode ist er der Vollendete,[2]) für den der Reiz zur Sünde nicht mehr vorhanden ist, weil er nicht mehr im Leben des Fleisches steht. Darum hat er auch nicht mehr nöthig, für sich und die Gemeinde zu opfern, weil er den Tod überwunden hat, unter dessen Herrschaft jene Opfer immer wieder notwendig wurden.[3]) Jetzt kann er gar nicht auf Erden mehr sein,[5]) es hat sich nun herausgestellt, dass sein Hohepriestertum nur da gilt, wo die Lebensmacht Gottes regiert. Darum war auch sein hohepriesterliches Werk auf Erden nicht nach der τάξις Aarons, sondern, wenn auch in verborgener Weise der Anfang der τάξις Μελχισεδεκ, *ein Lebenswerk*, nicht ein Werk des Todes. Vorzüglicher wird deshalb auch sein Dienst, seine λειτουργία im Himmel genannt,[5]) weil sie nun nicht bloss ein Versuch zum Dienst ist, wie das alttestamentliche Hohepriesterum, sondern ein Dienst, der jetzt auf Grund der vollbrachten Sühne erst sich entfalten kann, indem Jesus die Macht überwunden hat, welche stets dawider gewesen war, die Macht des Todes.

Aber worin besteht nun die λειτουργία? — *In der Entfaltung der durch die Verheissung in Aussicht gestellten Heilsgüter*. In unserem I. Teil war unser Augenmerk darauf gerichtet, was die Heilsgemeinde daran hat, dass Jesus Hoherpriester nach der τάξις Μελχισεδεκ ist. Die Vergleichung mit dem alten Testament brachte mit sich, dass dies nur mehr *der Form* nach geschehen konnte. Wir halten uns nun *zuerst* an das damals gefundene, *dann* stellen wir uns auf den Standpunkt

[1]) Kap. VII, 26. [2]) Kap. VII, 26. [3]) Kap. VII, 27. [4]) Kap. VIII, 1—6. [5]) Kap. VIII, 6

des erhobenen Heilsmittlers selbst, von hier aus begreifend, was seine Stellung den Seinen bedeutet, *inhaltlich* und abgelöst von der Vergleichung mit dem alten.

b. Das Hohepriestertum Jesu in seinen Heilsgütern. IX—X,18. [1])

Wir fragen 1) Wie ist jene behandelte *ἀθετησις προαγουσης ἐντολης* und *ἐπεισαγωγη κρειττονος ἐλπιδος* zu begreifen? und antworten nach dem von uns aufgestellten Resultat

a. Die von vornherein bestehende Unvollkommenheit der alten Ordnung hat ihren Grund in ihrer Knechtung unter den Tod.

b. Die einmalige und ein für allemal zu geschehende Darbringung des Blutes Jesu ins himmlische Heiligtum hat ihren Grund in der Todesüberwindung Jesu.

c. Die Reinigung der Herzen von toten Werken durch das auf Grund des vollendeten Opfers Jesu im Himmel dargebrachte Blut Jesu und der Dienst des lebendigen Gottes finden ihre Erklärung in der Todesüberwindung Jesu, womit die toten Werke zu existiren aufgehört haben.

2. Wie ist zu begreifen, was wir über den *ἐγγυος κρειττονος διαθηκης* gesagt haben?

a. Gleichzeitig können darum bei Christus alle im alten Testament zerstreut verkommenden Blutsprengungen sein, weil er der Todesüberwinder ist.

b. Die *καινη διαθηκη* ist darum ein für allemal erschlossen für die Heilsgemeinde, sodass nun ein ungehemmter Strom von ihr ausgehen kann, weil Christus den Tod überwunden hat, der ja, wie wir gesehen haben, immer dazwischen stand.

c. Die sündentilgende Tat, worauf sie beruht, ist zugleich Todesüberwindung, wodurch jene selber erst gültig wird.

d. Die reale Herrlichkeit, in welcher Jesus erscheinen wird auf Erden, ist nichts anderes als das Offenbarwerden seiner Todesüberwindung.

3. Wie ist die *ἀπαραιβατος ἱερωσυνη* in letzter Instanz zu verstehen?

a. Die alttestamentlichen Opfer kommen darum nie zur Ruhe und sind darum unfähig, Sünden zu tilgen, weil sie vom Tode beherrscht sind.

---

[1]) *Mehr der äussern Form nach.*

b. Jesus hat den Boden beschafft, auf welchem der endgültige Heilswille Gottes beruht durch seine Todesüberwindung.

c. Jesu Hohepriestertum ist aus eben demselben Grunde kein Kreislauf ohne Ruhe mehr. Sein einziges Opfer, womit er denselben zu Ende gebracht hat, ist zugleich Todesüberwindung und desshalb das Ende der alten Opfer.

d. Jesus kann zur Rechten Gottes sitzen, weil er den Sieg über den Tod in den Händen hat.

e. Die Beschaffenheit der Heilsgemeinde (Sündenvergebung) entspricht deshalb dem himmlischen Hohepriestertum Jesu, weil Jesus den Tod überwunden hat.

Wir haben das ganze Schema sofort folgen lassen, weil die meisten Punkte darin ihre Erledigung durch das oben Ausgeführte erhalten. Nur die beiden Punkte 1,c und 3,e bedürfen noch einer näheren Erläuterung. Indertat kommt schliesslich alles darauf an, *wie die Heilsgemeinde nun dem Hohepriestertum Jesu z. t. t. M. entsprechend aussieht.* Wir haben oben den Bestand der Heilsgemeinde dahin angegeben, dass in ihr völligeGemeinschaft mitGott, völlige Gotteserkenntnis und völlige Sündenvergebung regieren (Reinigung der Gewissen von toten Werken, Dienst des lebendigen Gottes). Wir fragen nun, wie sind diese Heilsgüter möglich?

Völlige Gemeinschaft mit Gott[1]) will doch nichts anderes sagen, als ein völlig ungehinderter Umgang mit Gott, in dessen Betätigung nichts mehr störend eingreift, ein Teilhaben also an alle dem, was Gottes ist. Nun ist aber Gott ein Gott des Lebens. Nur die zum Leben Berufenen sind daher fähig, in seiner Gemeinschaft zu stehen, während die Toten Gott entbehren. Wir haben oben gesehen, dass im alten Testament eben darum eine Gemeinschaft mit Gott unmöglich war, weil der Tod regierte. Sein Dazwischentreten machte ein Lebensverhältnis Gottes zu seiner Gemeinde illusorisch. Wir sind daher im Rechte, wenn wir nun *umgekehrt die bestehende Gemeinschaft mit Gott darauf zurückführen, dass zwischen Gott und der Gemeinde keine Todesherrschaft mehr besteht.* Eben darauf werden wir durchs zweite geführt: *völlige Gotteserkenntnis.* Es ist das Charakteristische des Todes, dass er alles vor der Erkenntnis des Menschen ins millionenfache zersplittert. Darum spricht

---

[1]) *Dem Inhalt nach.*

man von toter Masse, da wo kein Zusammenhang in einem Erkenntnisstoffe herrscht, von lebendiger Erkenntnis dagegen da, wo ein einheitlicher Plan durch allen Stoff geht. Daher die millionenhafte Menge der heidnischen Götzen, weil der Mensch in seinem naturhaften Erkennen bei der denkenden Verarbeitung des Geschöpflichen nach Intellekt und Willen bald ermattet und daher nie aus der Verwirrung des Irdischen heraus *die gerade Linie Gott entgegen finden kann.* Daher auch die Menge einzelner Zeremonien und Satzungen im alttestamentlichen Kultus. Erkenntnis und Leben gehören zusammen. Gott erkennen kann nur der, welcher lebt. *Ist also der neuen Heilsgemeinde völlige Gotteserkenntnis verheissen, so kann dies nur darum sein, weil sie ein Leben ihr eigen nennt, das mit dem Tode unverworren bleibt.* Dieses Leben ist aber vorhanden, seitdem wir Jesum, den Todesüberwinder, als unsern Hohepriester begrüssen.

Blicken wir endlich noch kurz auf *die Sündenvergebung*, die Reinigung der Gewissen von toten Werken, so ergibt sich uns das nämliche Resultat. Sünde und Tod hängen aneinander. Der Tod ist der Sünde Sold. So lange er regiert, hat sie immer wieder neue Kraft. Sie kann sich im Reich des Todes immer aufs neue betätigen, mag man das nun an der Hand des bildlichen Ausdruckes „Sold" sich so vergegenwärtigen, dass die Sünde immer wieder Geschöpfe hat, denen sie ihren Sold auszahlen kann, oder so, dass sie immer aufs neue durch Bezahlung des Soldes an sich selbst sich bereichert und ausdehnt. *Vergebung* der Sünde wird dann eintreten, wenn ihr dieses Gebiet genommen ist. Ist letztere doch selber nicht ein blosses Wort oder Verhältnis, sondern *eine neue Gerechtigkeit*, da „Gerecht gemacht durch den Glauben" und Sündenvergebungsbesitz dasselbe ist. Ist der Tod überwunden, dann ist der Sünde die Wurzel durchschnitten, dann fällt sie als Organismus sozusagen zusammen. *Regiert Vergebung der Sünde in der καινη διαθηκη, dann setzt dies einen neuen Lebensstand dieser διαθηκη voraus, in dem der Tod keine Macht mehr hat.* Vorhanden ist aber dieser seit der Todesüberwindung Jesu. Wir sagen also: *Auch die Beschaffenheit der Heilsgemeinde kann nicht anders begriffen werden, als durch die Tatsache der Todesüberwindung Jesu.*

Innerhalb dieser Heilsgemeinde können nun die *αγαθα μελλοντα* IX,11 ihren ungehemmten Verlauf nehmen. Was sind dieselben anders als immer neue *Lebensmitteilungen* Gottes an seine Gemeinde? Ihre Zuwendung, ihr Wirklichwerden in der Gemeinde ist nun die Aufgabe der himmlischen *λειτουργια* unseres Hohepriesters. Er *„erscheint vor Gott für uns"* (IX,24) er *„tritt für uns ein"* (VII,25) er *„hilft uns"* (II,18). Das alles sagt dasselbe. Sein

Dienst im Himmel ist nicht nutzlos, wie der alttestamentliche, sondern er besteht in realen Gaben, die er aus der Fülle des Lebens Gottes uns zuwendet.

Die alttestamentliche Opferdarbringung konnte es bloss bis zu einer immer erneuerten Wiederherstellung eines bloss äusserlichen Verhältnisses zwischen Gott und seiner Gemeinde bringen. Ein positives Verhältnis in Sinn eines reellen Austausches zwischen beiden, d. h. der Gebete der Gemeinde und der in Gaben bestehenden Erhörung Gottes, war noch nicht da. Geradedann, wenn es zur Entfaltung des Heiligtums Gottes in seiner Gemeinde hätte kommen sollen — beim Eingehen des Hohepriesters in's Allerheiligste — brach der Verkehr Gottes mit seinem Volke immer wieder ab. Jesus aber hat, vermöge seines Bleibens beim Vater, einen Heilsstand seiner Gemeinde beschafft, in welchem Mitteilungen dessen, was Gott ist, vor sich gehen. So sehen wir es in den ersten Christengemeinden, welche durch den heiligen Geist in eine ununterbrochene Lebenserfahrung Gottes gestellt waren. *Dieselbe seiner Gemeinde stets zu erhalten ist der Zweck der „Fürbitte" Jesu.* Nicht, den Sündern gnädig zu sein, kann Jesus bitten, weil Gott diese Gnade zum Fundament des neuen Heiles ein für allemal gemacht hat; sondern das andere wird der Gegenstand seiner *Fürbitte* sein, Gott möge seiner Gemeinde den Genuss seines Lebens in ununterbrochener Folgerichtigkeit gewähren. Das ist die *Hülfe,* welche Jesus den Seinen angedeihen lässt. Die Hülfe des alttestamentlichen Hohepriesters beschränkte sich auf die Zusicherung der Vergebung Gottes für alle im Laufe des Jahres begangenen Sünden in dem Sinne, in welchem damals von Sündenvergebung überhaupt die Rede sein konnte; die Hülfe Jesu ist nicht blos negativ, sondern betätigt sich darin, dass er den Seinen Kräfte des Lebens zuführt, welche sie für den Kampf inmitten der Welt der Versuchung (Kap. II, 18) stählen sollen. Darum heisst es in der angeführten Stelle: „Worinnen er gelitten hat, kann er denen helfen, die versucht werden". Sein Leiden stammte aus dem Reich des Todes, von dem er sich umgeben sah. Nun aber, da er es überwunden hat und auf Grund davon von Gott zum Hohepriester *κατὰ τ. τ. Μ.* (V, 9—10) berufen worden ist, besteht seine hohepriesterliche Hülfe gerade darin, dass er Leben spendet zum Bestehen in den Versuchungen der Todeswelt, deren Einflüsse immer wieder verunreinigend in die Gemeinde Gottes spielen, so lange sie auf Erden sich befindet. Diese Aktivität und Mitteilungskräftigkeit im Hohepriestertum Jesu hat im Gegensatz zum alttestamentlichen ihren Grund darin, dass Jesus durch seine Todesüberwindung jenes Verhältnis Gottes zu seiner Gemeinde hergestellt hat, innerhalb dessen nicht immer erneuerte Verlängerung

der Geduld Gottes (ἀνοχῇ Röm. III) bloss, sondern *positive Entfaltung des göttlichen Lebens für die Gemeinde gilt.*

Eben um dieser Todesüberwindung willen kann Jesus endlich auch μεσίτης Kap. VIII, 7 IX, 15 cf. Kap. III genannt werden. Mit Jesus hat eben desshalb eine καινὴ διαθήκη Bestand genommen, weil er mit seiner Todesüberwindung der Geltung der Todesherrschaft ein Ende gemacht hat. Sein Opfer am Kreuz vergleicht sich einer neuen *Schöpfung Gottes.* Mit ihm ist die Schöpfung des Lebens eingeleitet. Nicht blos ἔγγυος ist daher Jesus, sondern auch *μεσίτης, weil die neue Stiftung von ihm nicht blos verfügt und getragen wird, sondern in seiner Todesüberwindung überhaupt erst angefangen hat.* An diesen Anfang wurden wir auch bei Gelegenheit der Betrachtung von Kap. IX, 15 erinnert, wesshalb auch dort die „Bundesopfer" des alten Testamentes in den Vergleich mit dem Opfer Jesu gezogen wurden.

Blicken wir von da zurück auf die Bedenken der Hebräer! Sie stiessen sich an der Kreuzesgestalt Jesu und seiner Unsichtbarkeit. Was ihnen der Verfasser entgegenhält, haben wir gesehen. Schauen wir aber näher zu, so liegt in seiner Entgegnung nicht sowohl der Hinweis auf den Bestand des Hohepriestertums Jesu, als vielmehr *der auf dessen Grund.* Im II. Kapitel seines Briefes redet er nämlich von der zu erwartenden Herrschaft über die zukünftige Welt und über den Weg dazu in der Todesüberwindung Jesu. Jene Bedenken finden daher schliesslich ihre Erledigungen in dem Hinweis auf diese noch ganz abgesehen vom Hohepriestertum Jesu geltend gemachten Heilsgüter: Herrschaft über die zukünftige Welt- und Todesüberwindung. „Ihr stösst euch an der Leidensgestalt Jesu; aber ihr bedenkt nicht, dass sie nötig war, sollte der Tod überwunden werden! Ihr ärgert euch an der Unsichtbarkeit Jesu: aber ihr vergesset, dass sie eure Herrschaft über die zukünftige Welt eingeleitet hat"!

Zusammenpassend sagen wir:

Jesu Hohepriestertum ist darum auf ewig gültig, weil sich in ihm eine Überwindungskraft über den Tod offenbart die dem neuen Lebensverhältnis Gottes zu seiner Gemeinde zu Grunde liegt, weil es getragen ist von der Vernünftigkeit einer neuen Schöpfungstat, oder:

Dass Jesus der Todesüberwinder ist in seiner Leidensgestalt auf Erden, diese mit hohepriesterlicher Vertretung zunächst unverworrene Tatsache der Erlösung ist der letzte Grund der Eigenartigkeit des Hohenpriestertums Jesu.

Gebet, Gebetserhörung und moderne Weltanschauung.

Von Ernst Etter, Pfarrer in Arbon, Ct. Thurgau.

(Schluss.)

III.

So haben wir nun gesehen, dass der Zweifel, nachdem wir ihm in Gebetsangelegenheiten das Wort gegeben haben, über die Gebetserhörung hergefahren ist, „wie Simson über die Philister.“ Die einen Menschen glauben an keinen Gott und beten darum nicht; die andern glauben — in bestimmter Weise — an Gott und beten auch nicht, und die dritten — das darf man wohl auch sagen — glauben und beten, aber empfangen nicht, vielleicht — weil sie „übel bitten“. Wir wollen nunmehr einen positiven Versuch machen, unsere Frage zu lösen, und wo bisher Gesagtes unverständlich und rätselhaft blieb, wollen wir im Folgenden, so gut als möglich, die Rätsel zu lösen und das Unverständliche aufzuklären suchen.

Zwei Dinge stehen uns in Sachen der Gebetserhörung so fest wie irgend einem andern: erstens, dass unsere Bitten Gott nicht unsere Bedürfnisse zum Bewusstsein zu bringen brauchen, die er etwa sonst nicht kennte (Math. 6, 8); zweitens, dass unsere Bitten nicht eine Umstimmung des göttlichen Willens bezwecken wollen oder sollen, so dass Gott auf unsere Bitten hin uns etwas gäbe, was er uns nicht auch sonst geben wollte. Nein, das Gebet hat nur den Zweck, zu empfangen (Prof. Bolliger: „Die theoretischen Voraussetzungen des Gebetes und deren Vernünftigkeit S. 35 , *ist aber auch ein unerlässliches Mittel, um zu empfangen.* Und darin besteht die Gebetserhörung, dass der Beter empfängt, was der Nichtbeter nicht empfängt; dass Gott dem Betenden gibt, was er ihm zwar sonst (ohne Gebet) auch geben möchte, aber nicht geben *kann,* und warum nicht geben kann? weil der Nichtbeter seine Augen verschliesst, sich von Gott abwendet und also nicht empfangen *will.* Man bemerke, dass ich nicht sage, der Beter empfange in jedem Falle gerade das, was er verlangt, sondern ich will nur das betonen und hervorheben, dass der Betende überhaupt etwas empfängt, und dass dieses Empfangen ganz begreiflich und natürlich ist. Beten ist eben nicht ein blosses „Worte Machen“, sondern ein *Wollen,* und Gebetserhörung ist Empfangen. Das, wovon Gott weiss, dass ich's bedarf, ehe ich bitte, und was er mir als der Gütige auch sonst geben möchte, empfange ich erst *durch mein Gebet,* weil ich es eben *im Gebet will.*

Doch hier wird nun gleich wieder ein Gegner einsetzen und uns entgegenhalten: Wie? Gott soll in seinem Walten und Wirken irgendwie von menschlichem Tun (in diesem Fall von Bitten) abhängig sein? Gott soll dem Menschen, der nicht betet, nicht geben können, was er ihm in seiner Allgüte doch auch gerne möchte zukommen lassen? Gott soll überhaupt etwas nicht können, weil der Mensch nicht auch will? Heisst das nicht, in allzu naiver Weise die göttliche Omnipotenz zu Gunsten der menschlichen Beschränktheit niederdrücken? Heisst das nicht in Anthropomorphismus verfallen, zu sagen, Gott sei in seinem Wirken an menschliche Tätigkeit gebunden? Diese Entgegnungen scheinen manchem schlagend zu sein, gründen sich aber doch nicht auf die Wirklichkeit. Ja es gibt Theologen und Philosophen, welche es unter der Würde des höchsten Wesens finden, dass der Mensch zur Weltregierung ebenfalls ein Wort zu sagen habe. In majorem dei gloriam wird die Allwirksamkeit Gottes möglichst hinaufgeschraubt, die Wirksamkeit des Menschen dagegen auf Null eingeschränkt. In wahrhaft fatalistischer Weise wird oft das Weltgeschehen auch unter Christen gedacht, und man will sich zuweilen nicht befreunden mit dem so ganz natürlichen Gedanken, dass Gott seine Zwecke allemal nur durch die passenden Mittel erreiche.

Gründen sich solche Überzeugungen auf die alltägliche Erfahrung? Wirkt Gott alles ohne Zutun der Menschen? Es geschieht offenbar manches in der Welt ohne Mitwirken des Menschen. Die Sonne geht auf und unter, der Mond leuchtet, der Hagel fällt, der Donner rollt, und der Blitz schlägt ein, ohne dass zum Zustandekommen dieser Dinge der Mensch etwas beitragen müsste. Es gibt im Reiche des physischen Geschehens oder der Natur eine Domäne, wo der Mensch nicht hinein zu regieren hat, obwohl auch in diesem Bereiche Gott nichts ohne die zureichenden Mittel (Zwischenursachen) schafft. Sehen wir aber auf das ganze grosse Gebiet menschlicher Kulturarbeit, so gewahren wir, dass die Zwecke Gottes schon nicht mehr ohne menschliche Mitwirkung realisirt werden. Dass genug Getreide wächst, Menschenkinder erzogen und gebildet werden, dass wir gesund bleiben, dieses und tausend andere Dinge moderner Kultur dürfte auch Wille und Ratschluss Gottes sein, und dennoch geschieht das alles nicht ohne entsprechende menschliche Tätigkeit. Gott bedient sich also schon hier bei der Verwirklichung seines Willens der Menschen als Zwischenglieder. Oder denken wir an den Begriff des Reiches Gottes. Dieses Reich fällt ja nicht urplötzlich vom Himmel, sondern damit es auf Erden komme, braucht es Menschen, verständige und gute Menschen. Also auch hier ist die Verwirklichung von Gottes Ratschluss von menschlichem Verhalten abhängig. Und eine der herrlichsten Wahrheiten des Christentums ist eben die,

dass die Menschen „Gottes Mitarbeiter“ sind (I. Cor. 3,9). Oder blicken wir auf das Heilsleben der Einzelnen. Ist denn sein Glücklich- und Seligwerden ein Erreignis wie Geburt und Tod, das der Mensch selber untätig über sich ergehen lassen muss? Gott will, dass jeder selig werde. Aber ist schon je einer selig geworden, ohne dass er es wollte? Die Dogmatik hat oft dergleichen Dinge behauptet, als ob der Mensch ein Stück Holz sei und zum Heil gelange, ohne dass er selber auch nur das Geringste dazu beitragen könne und müsse, und um zu exemplificiren, weist man gerne hin auf den „verlornen Sohn“ oder den „betenden Zöllner“. In Wirklichkeit aber müssen diese beiden doch auch etwas zu ihrer Seligkeit schaffen; der Sohn muss reuig heimkommen und der Zöllner um Vergebung bitten, bis ihnen das Licht der Gnade scheint. Das scheint wenig zu sein, ist aber doch viel für den, der weiss, was Busse, Reue und Glauben in den Gleichnissen Jesu besagen wollen. Also — darauf kommt es uns ja hier an — auch das Heil des einzelnen Menschen hängt nicht allein ab vom Ratschluss Gottes, sondern auch von der subjektiven Reaktion des Menschen.

So zeigt uns denn die alltägliche Erfahrung, dass Gott und Mensch zusammenwirken (oder doch zusammenwirken sollen) in der Welt. Ohne Gott als Ursache geschieht zwar nichts, und des Menschen ganze Arbeit mag ja immerhin bloss ein receptives Verhalten (gegenüber den Gnadengaben Gottes), ein Schalten und Walten mit den Kräften und Gaben und Gütern Gottes sein, es gibt doch schon im Reiche des Physischen, besonders aber im sittlichen und geistigen Geschehen ein Gebiet, wo göttliches Wollen ohne entsprechendes menschliches Mitwirken nicht sich erfüllt. „Der göttliche Ratschluss ist kein Fatum, kein unbeugsames Schicksal, sondern ein Ratschluss, welcher in seiner Ausführung bedingt ist durch die freien Handlungen der Menschen“ (Martensen, Ethik, spez. Teil I, S. 210; 4. Aufl.). Und selbst wenn einer ein Vertreter deterministischer Weltanschauung wäre, würde er uns sicherlich das zugeben, dass die Verwirklichung göttlichen Wollens doch von dem (nach seiner Anschauung zwar determinirten) Verhalten menschlichen Wollens abhängig sei.

Von solchen Erwägungen aus ist es nun nicht mehr absurd, sondern ganz natürlich, dass Gott den Betenden gibt und geben kann, was er ihm ohne Gebet nicht geben könnte. Der Betende tritt in Relation mit Gott, geht also irgendwie auf den Willen Gottes ein, und so kann ihm Gott vermittelst seines Gebetes geben, was er vorher schon ihm hätte geben wollen, aber nicht geben konnte; „ihm (dem Beter) kann regulären Ordnungen gemäss werden, was dem andern (Nichtbeter) verschlossen bleibt“ (Bolliger a. O. S. 35). Ja, es liegt in der Tatsache, dass der Beter Gaben Gottes empfängt,

die er sonst nicht erhielte, nichts, gar nichts, was dem sonstigen Geschehen in der Welt widerspräche. Man überlege! Dass wir alles, was um uns her ist und geschieht, sehen, ist an die Bedingung geknüpft, die Augen zu öffnen. Es könnten tausend Regenbogenfarben glänzen, und wir würden keine einzige gewahr, wenn wir die Augen nicht aufmachten. Immer müssen, wenn wir sehen oder hören wollen, von Seite des Subjektes gewisse Bedingungen erfüllt sein. Ganz so im Gebet. Dass Gott uns das Beste geben will, nützt uns allein noch nichts; wir besitzen es darum noch nicht, sondern müssen vorerst die subjektiven Bedingungen herstellen, damit es unser wird. Und das Gebet nun ist, wenn nicht die einzige, so doch jedenfalls eine solche subjektive Bedingung. Wir wünschen für uns in jedem Augenblick das Beste, wissen, dass uns dieses niemand gibt ausser Gott; folglich wird es doch sehr vernünftig sein, mit diesem Gott in Beziehung zu treten, und dieses geschieht unter anderem vornehmlich auch im Gebet. Und wenn einer sagen wollte: auch ich will die Gaben Gottes empfangen, will nichts anderes, als was nach Gottes Willen für mich das Beste ist, aber ich will das alles empfangen ohne Bitten (weil Gott, ob ich bete oder nicht, doch der Gütige bleibt und mir sowieso von seinen Gaben gibt oder geben muss), der wäre ebenso töricht wie der, welcher sagte: auch ich will der Sonne und der Sterne Pracht schauen, aber meine Augen öffnen, das will ich nicht, weil ja die Sonne auch ohnehin leuchtet, und die Sterne auch ohnehin erglänzen. Wir müssen mit Gott in Beziehung, Wechselwirkung treten und bleiben, um seine höchsten Gaben zu bekommen (Vgl. Drummond: „Das Naturgesetz in der Geisteswelt", das Kapitel über geistige Umgebung). So gewiss die Sonne auch scheinen kann, wenn *ich* die Augen schliesse, so gewiss bleibt Gottes Liebeswille mir gegenüber vorhanden, wenn ich nicht bete; nur dass ich im letztern Fall die Gaben Gottes, die er vielleicht gerade mir bestimmt hat, nicht sehe, nicht begehre und darum auch nicht empfange.

Nunmehr dürfte es klar genug sein, dass man, auch wenn man dem Gebet eine ernst zu nehmende Wirkung zuschreibt, dabei doch nicht an eine Umstimmung Gottes zu denken braucht. Das Gebet ist einfach das Mittel, die Beziehung des menschlichen Willens mit dem Willen Gottes herzustellen, das Mittel, durch welches die Empfänglichkeit des Menschen für Gottes Gaben bekundet und gesteigert wird, sodass der Mensch nun empfangen kann und empfängt, was er nicht empfangen konnte, so lange er nach den ihm jederzeit angebotenen Gaben Gottes kein heiliges Verlangen bekundete. Und nunmehr dürfte es (nach dem über das Zusammenwirken von Gott und Mensch Gesagten) mit der *Weisheit und Liebe* Gottes sehr

wohl vereinbar sein, dass Gott unser Heil, das Empfangen und Besitzen der schönsten und grössten Lebensgüter, von unsern Bitten abhängig macht; ja, es kann uns das ebensowenig anstössig erscheinen, so wenig es uns anstössig erscheint, dass Gott unser leibliches Wohl vom richtigen Essen und Trinken abhängig gemacht hat. Ohne Zweifel gibt Gott viel und oft, ehe und ohne wir darum bitten; aber die höchsten Güter des Lebens empfängt doch erst der Beter. Zwar lässt der Allmächtige seine Sonne scheinen über Gute und Böse und lässt regnen über Gerechte und Ungerechte, aber die Gaben seines Geistes hat er an die Bedingung geknüpft, dass der Mensch sich strecke und sehne nach dem Heil (Schramm: Unser Glaube, S. 402 und 403), und es ist darum unklug von einem Menschen, über die Erde zu wandeln, ohne im Gebet sich an Gott zu wenden. Nach göttlicher Ordnung besteht ein Wechselverkehr zwischen Geschöpf und Schöpfer, und es ist nicht gleich, ob der Mensch diesen Verkehr abbreche oder nicht. Wir sagen darum, *Gebet und Gebetserhörung passen ganz gut in unsere moderne Weitanschauung hinein;* sie reihen sich dem übrigen Weltgeschehen vollkommen an. Gott selber hat jedenfalls auch das Gebet aufgenommen in seinen „Friedensrat". Wir sagen mit Kradolfer („Auf der Lebenshöhe" S. 161): „Nein, wahrhaftig, das Gebet ist nicht ein Wort, das vom Himmel wie von einem ehernen Gewölbe machtlos abprallt und als ein höhnend Echo zurückgeworfen wird; es passt hinein in das Wesen und in den Willen Gottes, denselben verstärkend und seine Richtung bestimmen helfend". Gott ist für den Beter ein anderer als für den Nichtbeter, gibt jenem, was er diesem nicht gibt, und das kann uns gar nicht befremden. Das hat ja seinen Grund nicht darin, dass der Beter Gottes Willen umzustimmen vermocht hätte, sondern darin, dass *der Beter seine Stellung zu Gott verändert hat;* darum ist Gott ihm gegenüber ein anderer. Gott wird für die verschiedenen Menschen jeweilen verschieden sein, je nachdem sich diese Menschen zu ihm verhalten. *Er* bleibt sich gleich und leuchtet in unveränderlichem Glanze über unser aller Leben als die Sonne ewiger Gnade und Vaterliebe; aber ein anderer ist Gott doch für den verstockten Sünder, ein anderer für den reuigen; ein anderer ist er für den Mohammedaner, ein anderer für den, der bloss in Worten sich zu ihm hält, ein anderer für den, der in seinen Wegen wandelt. Der Nichtbeter vergisst zu Zeiten Gott und bekommt darum nicht, was der eifrige Beter, das ist so natürlich, wie es natürlich ist, dass derjenige, der die Hand ins Feuer hält, sie eben verbrennt.

Nunmehr ist es Zeit, ein Wort zu sagen über das Verhältnis von Gebetserhörung zu den *Naturgesetzen.* Es hat sich im Denken

der Menschen im Laufe der Zeit eine grosse Veränderung vollzogen. Schon früher zwar dachte man sich das Weltgeschehen jedenfalls nicht als ein chaotisch sich vollziehendes, sondern nach bestimmten Ordnungen verlaufendes. Nur stellte man sich diese Ordnungen nicht als unverbrüchlich fest vor, sondern sie konnten interimistisch auch wieder einmal durchbrochen werden. Dass das Eisen gelegentlich auch im Wasser nicht untersinkt, und ein Toter wieder lebendig wird, war der ganzen alten Welt nichts Anstössiges. Heute hat sich die Vorstellung vom gesetzmässigen Geschehen in der Weise verdichtet, dass ein Durchbrechen der Ordnung uns als ein Unding erscheint. Das ganze Weltgeschehen stellt sich dem modernen Geiste als ein reguläres, nach bestimmten (vielleicht freilich uns zum Teil noch nicht bekannten) Gesetzen verlaufendes dar. Ja, was man zuerst bloss im Reiche der Natur gewahrte (das Gesetz), das erkannte man im Laufe der Jahre im Geistesleben auch; auch da überall ein gesetzmässiges Geschehen, und einer, der einen guten Namen trägt in der Zunft moderner Denker, hat sein Buch bekanntlich betitelt: „Das Naturgesetz in der Geisterwelt". Und wenn die Religiösen der Neuzeit dieser Tatsache des regulären Geschehens freudig das Herz erschlossen, so meinten sie dem Glauben an den lebendigen und allmächtigen Gott dadurch durchaus keinen Eintrag zu tun; im Gegenteil, sie erblickten eben nicht nur in einigen (oft noch sehr zweifelhaften) Tatsachen der grauen Vorzeit eine Offenbarung Gottes, sondern sie erkannten in dem alltäglichen, gesetzmässigen Geschehen die Wirkungsweise des guten und heiligen Gottes, und sie wiesen die Annahme einer Durchbrechung des Naturgesetzes ab, weil sie es für unmöglich hielten, dass der unveränderliche Gott gelegentlich seinen eigenen Ordnungen zuwiderhandle, sich also sozusagen widerspreche.

Aber haben denn nicht die Anhänger dieser Naturgesetze neben anderem Wertvollen in der Religion auch der Gebetserhörung den Lebensnerv abgeschnitten? Wenn doch „im grossen und ganzen das Walten in der Natur und im Menschenleben nach unverbrüchlichen Ordnungen sich vollzieht", kann man da mit dem Gebet noch etwas erreichen? Hören und lesen wir's denn nicht oft: „nachdem uns das Licht der unabänderlichen Weltordnung aufgegangen ist, haben wir zu beten aufgehört."? Lauterburg („Warum ich aus Pfarramt und Kirche austrete", S. 4) motivirt seine Ablehnung des Bittgebetes bekanntlich so: „Nun habe ich aber die Überzeugung, dass die Dinge in der Welt, und zwar auch in der geistigen Welt, nach ganz bestimmten, unabänderlichen Gesetzen verlaufen, in welche Gott nicht unseren persönlichen Wünschen zu lieb eingreift, weil diese Gesetze seine eigenen Grundsätze sind und, als vollkommen, gar keiner Änderung bedürfen."

Man sagt dann oft, eben dieser Gesetzmässigkeit im Natürlichen wegen solle man blos noch um *geistige Güter* bitten. Ich begreife nicht recht, warum. Denn, wenn der Gesetzmässigkeit wegen das Gebet keine Wirkung haben kann, dann ist doch die Bitte um die sublimsten geistigen Güter eben so töricht wie die um materielle Güter, weil es auch im geistigen Geschehen eine Gesetzmässigkeit gibt, und die Gesetze des Geistes wohl ebensowenig eine Änderung oder Durchbrechung bedürfen und zulassen wie die des Natürlichen. Wenn er töricht ist, um das tägliche Brot oder um Gesundheit zu bitten, blos darum, weil alles gesetzmässig verläuft, dann ist es fast so töricht, um das Kommen des Gottesreiches, um Sündenvergebung oder ein reines Herz zu bitten, denn all diese Dinge bekommen wir dann, wenn's sein muss, d. h. wenn die unabänderlichen Gesetze es mit sich bringen.

Wie löst sich aber der Konflikt zwischen Naturgesetz und Gebetserhörung, der manchen zu drücken scheint? Wir haben schon im Bisherigen die Gebetserhörung dem regulären Geschehen einzuordnen versucht und sagen nun: Fest steht auch uns, dass Gottes Gesetze keiner Änderung bedürfen und kein Eingreifen erdulden. Wenn aber vielen die Gebetserhörung anstössig erscheint wegen der Gesetzmässigkeit des Weltverlaufs, so möchte ich namens derselben Gesetzmässigkeit das Gebet allen Ernstes in Schutz nehmen. Nicht um ein „Aufheben" oder Durchbrechen eines Gesetzes handelt es sich bei der Gebetserhörung, sondern um das „Auswirken" eines solchen Gesetzes und zwar eines Gesetzes im Geistesleben. Wenn es Gottes Gesetz ist, dass, wenn ich mich um einen Winkel von neunzig Grad drehe, mein Gesichtsbild ein durchaus anderes wird, als es vorher war, so ist es ebenfalls Gottes Gesetz und Ordnung — und entspricht durchaus der Psychologie und der Wirklichkeit —, dass, wenn ich mich zu Gott erhebe und ernstlich bete, die ganze Welt mir in einem andern Lichte erscheint als vorher; dass mein Denken, Fühlen und Wollen, die Totalität meines Innenlebens, mein Handeln, meine Stellung zu den irdischen Gütern, meine Arbeitslust und -Kraft, meine Treue, meine Geduld etc. eine andere wird, als sie ohne Gebet wären. Wo ein Menschenkind um die Kraft zur schweren Berufs- und Pflichterfüllung fleht und diese Kraft bekommt; wo ein anderes um Geduld und Trübsal bittet und diese Geduld ihm geschenkt wird; wo ein dritter um Verzeihung für seine Sünden oder um Bewahrung vor neuer Sünde bittet und so der Gnade Gottes gewiss und mit göttlicher Kraft erfüllt wird; wo ein viertes um Liebe zu seinen Mitmenschen bittet und die Geister des Hasses aus seiner Seele zu fliehen beginnen; wo ein fünftes um Gesundheit fleht, vielleicht diese Gesundheit nicht mehr erhält, aber doch Kraft,

sein Leiden zu ertragen: überall da liegen doch offenbar nicht zu läugnende Gebetserhörungen vor; aber bei diesen und allen andern möglichen Gebetserhörungen handelt es sich für denjenigen, der die Psychologie kennt, nicht im Geringsten um ein Durchbrechen des Naturgesetzes, sondern das alles vollzieht sich innerhalb der Gesetze der Natur und des Geistes. Wenn zu einer elektrischen Batterie neue Elemente hinzugefügt werden, so wird der elektrische Strom offenbar verstärkt, vielleicht in seiner Richtung und Wirkung geändert, aber die Gesetze der Elektrizität werden dadurch jedenfalls nicht alterirt. Und wenn durch das Gebet die sittliche Energie eines Menschen gestärkt wird, wenn dadurch sein Wille von seiner bisherigen Direktive geradezu ab- und einem andern Ziele zugelenkt wird, wenn sein Innenleben (und damit wohl auch teilweise seine Aussenwelt und Umgebung) durch das Gebet verändert wird, so sehe ich darin keinen Verstoss gegen ein Natur- oder ein Geistesgesetz. Wo ein Gebet erhört wird, wird kein Gesetz aufgehoben; wohl aber scheint mir da, wo nicht gebetet wird, ein wichtiges Gottesgesetz ignorirt und übertreten zu werden, nämlich das Gesetz, dass Gott erst dem das Beste geben kann, der im Gebet sich zu ihm kehrt, das Gesetz, das im Jakobusbrief also heisst: „Nahet euch zu Gott, so nah t er sich zu euch“ (Jak. 4,8; ähnlich Jer. 29, 13 und 14).

Wer einen abstrakten, nicht aus der Erfahrung geschöpften Gottesbegriff hat, wem die Augen über die Wechselwirkung der Geschöpfe unter sich und der Geschöpfe mit dem Schöpfer noch nicht aufgegangen sind, oder wer eine unrichtige Vorstellung von Naturgesetzen hegt, der muss sich eben seinen Gottesbegriff und seine Meinung zuerst durch die alltägliche Erfahrung korrigiren lassen, und dann ist ihm nicht mehr jede Gebetserhörung anstössig und fraglich. Eine antiquarische Gebetstheorie, welche das Wetter machen, Hagelschlag verhindern, Krankheiten unter allen Umständen wegbeten will, mag mit der Gesetzmässigkeit des Weltgeschehens in Konflikt kommen. Aber wahrhaftig, in diesen paar Bitten geht doch unser Gebet nicht auf; es gibt denn doch noch tausend andere Dinge, welche mit unserm Personenleben und menschlichen Willen irgendwie in enger Beziehung stehen, um die wir darum beten, und bei denen wir auf dem Wege gesetzmässiger und *psychologischer Vermittlung* erhört werden. Wo immer einer, der die moderne Anschauung der unverbrüchlichen, gesetzmässigen Weltordnung angenommen hat, nun darum dem Bittgebet meint entsagen zu müssen, so gilt ihm, was Kradolfer („Auf der Lebenshöhe“ S 159) über die Fürbitte sagt: „Wir hoffen zu zeigen, dass in diesem Punkte das Glaubensbekenntnis des landläufigen Liberalismus einer Ergänzung und Verbesserung dringend bedürftig ist.“

Unsere bisherigen Behauptungen über Vernünftigkeit des Gebetes und Möglichkeit der Gebetserhörung müssten vielleicht geändert, eingeschränkt oder gar fallen gelassen werden nur dann, wenn wir als Anhänger der Gesetzmässigkeit zugleich Vertreter des *Determinismus* wären. Hier streift unser Thema die Frage nach der menschlichen Willensfreiheit, was wir hier nur andeuten wollen. Haben wir, oder dürfen wir gar im Namen der vollendeten Frömmigkeit keinen *eigenen* Willen haben und geltend machen, dann werden wir auch nicht im Gebet unserm eigenen Willen Ausdruck verleihen. Nein, dann werden wir nie zu bestimmter Zeit etwas wollen (auch nicht ein geistiges Gut), sondern werden stets warten, bis Gott uns etwas gibt, werden annehmen, was er uns gibt, uns demütig in all unsere Verhältnisse schicken und sie nie durch Bitten zu ändern suchen, auch da nicht, wo wir vorher meinten, unsere Lage, welche durch unsere Sünde und Schwachheit verschuldet sei, müsse dem Willen Gottes gemäss durch eigene Anstrengung geändert werden.

Doch, wird man uns entgegenhalten, auch als Determinist könne man noch beten, so gut, als es bei der Weltanschauung des Determinismus auch ein sittliches Streben gebe. Man müsse nur stets annehmen, man sei zum Vorwärtsstreben, zum Guten determinirt und man müsse nun glauben, man sei oft auch zum Beten bestimmt. Gut, dann bete ich allemal, wenn ich mich dazu gedrungen, determinirt fühle; aber allemal, wenn ich mich nicht dazu gedrungen fühle (und es kostet doch oft noch ordentlich Anstrengung, bis ich mich zu einem ernstlichen Beten aufschwingen kann), dann schicke ich mich auch darein mit dem Gedanken, dass ich jetzt eben nicht dazu determinirt sei, und wenn ich zufolge meines Nichtbetens gelegentlich in der Versuchung gefallen bin, dann trifft mich mindestens keine Schuld. Auch dürfte man dann keinem Menschen sein Nichtbeten zum Vorwurf machen. So weit ich sehe, werden eben mit dem Freiheitsbegriff das Gebet und immer auch noch einige andere wertvolle Begriffe der Ethik zu den Toten gelegt. Mindestens scheint mir durch eine deterministische Weltanschauung, gleichviel, ob dieselbe nun theologisch oder philosophisch begründet werde, aller Gebets*freudigkeit* der Lebensnerv abgeschnitten zu werden.

Sind wir dagegen von Gott mit dem Keim der Freiheit, mit einem Funken eigenen Wollens ausgestattet, so dürfen wir davon auch im Gebet Gebrauch machen, dürfen im Bittgebet unsern eigenen Willen Gott gegenüber geltend machen. Und die christliche Frömmigkeit verlangt auch nicht eine Beugung unter den Willen Gottes im Sinn des Determinismus; der Religionsbegriff des blossen Abhängig-

keitsgefühls leidet eben doch an Einseitigkeit. Stoische Resignation oder Quietismus und Christentum sind verschiedene Dinge.

Selbstverständlich ist aber unser Wille, dem wir im Gebet Geltung zu verschaffen suchen, nicht absolut, nicht Willkür, sondern *bedingt* und zwar bedingt durch den Willen Gottes. Ja, unser eigener Wille braucht auch gar nicht dem Willen Gottes zu widersprechen (wir können und sollen ja bei eigenem Willen durchaus auch bitten, was im Willen Gottes für uns liegt), und Gott wird unsere Bitten darum bloss soweit in Erfüllung gehen lassen, als ihr Inhalt seinem Willen conform ist. Wir werden darum vernünftigerweise nie mit Gewalt Gott unsern Willen aufdrängen wollen, mit ihm nicht „feilschen und markten", nicht hadern, wenn er unsere Bitten nicht sofort oder nicht wörtlich in Erfüllung gehen lässt. Vielmehr werden wir bei aller Gebetsfreudigkeit stets bedenken, dass wir kurzsichtige Menschen sind, die oft etwas bitten, das ihnen nicht einmal zum Besten gereicht, dass dagegen Gott allweise ist und uns ja stets das Beste gibt. Und so ziemt sichs denn, dass wir ausgesprochen oder stillschweigend doch all unsern Bitten das Wort beifügen: „Nicht wie ich will, sondern wie du willst (Gebet des bedingten Willens. Vgl. S 168, vorige Nummer, Anmerkung).

Mit der dargelegten Theorie von Gebetserhörung ist man vielleicht doch nicht zufrieden. Man wird entgegenhalten, da könne man überhaupt nicht mehr von einer „Erhörung durch Gott" reden; denn das sei ja alles so ganz natürlich; diese Art von Gebetserhörung sei ja bloss ein Vorgang in der Seele des Beters, nach Art des Monergismus vom Betenden allein zustande gebracht, sei bloss eine Illusion, während die Ansicht doch sonst allgemein die sei, dass auf menschliches Bitten hin Gott etwas wirken müsse. Diesen Einwand kann man erheben vom Standpunkt der „gläubigen Theologie" wie vom Standpunkt des Atheismus. Kommt der Einwand von rechts, so antworten wir: Sonderbar, dass man immer noch meint, wenn Gott etwas wirken soll, so müsse das in der Form des Wunders geschehen; sonderbar, dass man immer noch meint, wenn wir Gott um das tägliche Brot oder um das Kommen des Gottesreiches bitten, so müsse das Brot wie Manna aus den Höhen herabfallen oder das Gottesreich aus den Wolken des Himmels kommen, und sonderbar, „dass uns die wahren, ächten Wunder so alltäglich werden können, werden sollen." Gewiss muss bei der Gebetserhörung Gott etwas wirken; das ist aber auch so, wenn wir *das Wunder im Sinne des Widernatürlichen* ablehnen. Oder ist denn das alltägliche, natürliche Geschehen nicht eine Wirkung Gottes? Heisst das an einen lebendigen Gott glauben, wenn man das gewöhnliche Geschehen ihm nicht zuschreibt, dagegen seiner Wirksamkeit bloss einige ausserge-

wöhnliche Taten vergangener und künftiger Tage reservirt? Einer hat einmal gesprochen, kein Sperling falle vom Dache und kein Haar vom Haupte des Menschen ohne Gottes Willen, und ein anderer sagte einst: „in ihm (Gott) leben, weben und sind wir", und wenn nun für uns Gottes Wirksamkeit in allem und jedem Weltgeschehen, im natürlichen wie im geistigen, sich manifestirt, so sagen wir also mit Recht: Gott ist es, der in der Gebetserhörung auf die Seele des Beters wirkt; er lässt ganz regulärem Geschehen gemäss in dieser Seele Gedanken, Gefühle und einen Willen entstehen, die ohne Gebet nicht entstehen würden; Gott wirkt im Betenden Seelenzustände, welche sich darin äussern, dass derselbe anders handelt, als er sonst (ohne Gebet) handeln würde; dass er ein anderer Mensch wird, als er vorher war und ohne Gebet sein würde; das ist, was wir *die psychologische Vermittlung der Gebetserhörung* nennen.

Wenn wir also auch den supranaturalistischen Standpunkt in der Gebetserhörung voll und ganz ablehnen (und aus guten Gründen ablehnen), so halten wir doch daran fest, dass unsere Gebetserhörung von Gott gewirkt sei, und wenn wir auch den Gott, der Wunder (im biblischen und altdogmatischen Sinn) tut, nicht haben, so verfallen wir noch lange nicht dem Atheismus; der lebendige Gott, der Gebete hört und erhört, ist uns nur um so gewisser. Für den Fall aber, dass jemand unsern Begriff von Gebetserhörung beanstanden sollte, weil ja zu diesem Begriff das Moment des Irregulären und Mirakelhaften gehöre, so wollten wir gar nicht lange um Namen und Begriff streiten. Uns ist das Gebet die an Gott gerichtete Bitte, und unter Gebetserhörung verstehen wir die Reaktion Gottes auf dieses Bitten, den Erfolg, den die Aktion des Betens hat. (Vgl. S. 170, vorige Nummer). Möglich also, dass wir statt Gebetserhörung *Gebetswirkung* oder *Gebetserfolg* sagen sollten; die Sache bleibt sich gleich. So oder so, im dargelegten Sinn dürfte sich das Gebet „in und ausserhalb der Kirche" mit der modernen Weltanschauung sehr wohl reimen. Wem aber unsere Art der Gebetserhörung zwar wirklich ist, aber doch noch etwas prekär vorkommt; wer gerne Raum für einige Gebetswunder hätte, dem möchten wir nur sagen, dass wir an unserer Meinung so lange festhalten, bis man uns durch Beispiele aus der Gegenwart eines andern belehrt, wobei wir nicht umhin können, bei der Konstatirung von Gebetswundern zu einer gewissen weisen Vorsicht zu mahnen.

Sofern man aber unserer auf dem Boden des natürlichen Geschehens und der Psychologie fundirten Gebetserhörung Wert und Bedeutung absprechen wollte, indem man sie als eine *Selbsttäuschung* hinstellte, weil der Beter etwas als von Gott empfangen annehme, was er eigentlich durch seinen eigenen Willen, die Kraft seiner

Seele sich verschafft habe, so sagen wir, diese Illusion wäre bloss dann da, wenn der Glaube an einen Gott, der mit seiner Wirksamkeit alles erfüllt, eine Illusion wäre. Wenn es keinen Gott gibt, dann wird der Mensch überhaupt nicht beten, und wer noch betet und zufolge dessen in seiner Energie gewaltig gestärkt wird, bei dem ist dann freilich seine vermeintliche Gebetserhörung eine Selbsttäuschung. Wenn es aber einen Gott gibt, ohne dessen Hülfe und Wirken nicht ein einziger Gedanke meiner Seele entsteht, dann ist unsere Gebetserhörung zwar ein innerer Vorgang der Seele, aber dabei nicht weniger eine Tat dieses Gottes, und die vermeintliche Illusion wird zur Realität.

Haben wir vorhin gegen eine Gebetslehre opponirt, die vom Gebete eine zauberhaft-mirakulöse Wirkung erwartet, so sagen wir auch noch ein Wort gegen eine Anschauung, welche uns in der Polemik gegen jene Lehre zu weit zu gehen und von der Wirkung des Gebetes fast zu gering zu denken scheint. Man hört manchmal sagen, dass Gott auch ohne unsere Bitten unsere Anliegen in seiner Weltregierung nicht unberücksichtigt lasse; man bestreitet, dass etwas geschehe oder geschehen sei, *weil* gebetet worden, das *ohne Gebet* nicht auch so geschehen wäre. Man will nichts wissen und hören von einem „objektiven Einfluss des Gebetes auf den Gang der Weltverhältnisse", oder man nimmt Anstoss an der Behauptung, dass Gott die Geschicke des Beters anders leite als die des Nichtbeters. In Prof. Christ's „Lehre vom Gebet im neuen Testament" heisst es z. B. (S. 93): „Sie (unsere Zeit) kennt keinen Gott, der erst durch menschliche Bitten zu dem, was er tun soll, bestimmt werden müsste, ja durch solche auch dahin umgestimmt werden könnte, etwas anders zu richten, als es gekommen wäre", und anderorts (ebenfalls S. 93): „Gott als der ewige, Unveränderliche, der Allweise und Gerechte, der Gott der Ordnung, der nach bestimmten, unumstösslichen Gesetzen die Welt regiert, kann sein Wollen und Walten, seine Ratschlüsse und Fügungen nicht, auch nicht zum kleinsten Teil von menschlichen Bitten abhängig machen."

Ausgeschlossen ist auch nach unserer Lehre ein Umstimmen Gottes oder ein Aufheben der göttlichen Naturordnung, und soweit in der angeführten Stelle blos Bitten gemeint sind, die nur auf Veränderung des Naturlaufes, Abwendung und Verschonung von Übeln und Leiden abzielen, entspricht die Behauptung vollkommen der Wirklichkeit. Ob ein Hagelwetter, eine Wassernot oder Ähnliches uns treffe, solche Fügung des Schicksals kann durch kein Gebet verhindert werden, ist also unabhängig von der Bitte. Da muss man vor der Erwartung wörtlicher Erfüllung der Bitten warnen, sonst wird das zuversichtlich betende Menschenkind manchmal kläg-

lich getäuscht zum Nachteil seines ganzen künftigen Glaubens- und Gebetslebens. Aber sofern die Stellen von Prof. Christ die Wirkung des Gebetes überhaupt beschreiben wollen, scheinen sie mir ihrem Wortlaute nach in der Negation und der Einschränkung der Gebetswirkung nicht mehr die volle Wahrheit zu treffen. Es gibt offenbar viele Fälle, wo um des Gebetes willen dasjenige geschieht, was wir bitten, wo der Mensch durch das Beten etwas erreicht, was er sonst nicht erreichen würde, wo Gott zufolge des Betens etwas anders lenkt und richtet, als es sonst gekommen wäre, und wo es sich also zeigt, dass unser Schicksal durchaus nicht unabhängig von unserm Bitten ist.

Sehen wir den Tatsachen ins Angesicht! Sittliche Energie, Lebensmut, Schaffensfreude sind doch da erst recht vorhanden, wo gebetet wird Wo aber solche Qualitäten sind, da wird sich dann im Leben manches anders gestalten, als wo diese Qualitäten fehlen. Bei allen Menschen, welche gebetet haben, ist vieles anders gekommen, als es ohne ihr Beten gekommen wäre; auch in unserm Leben geschieht vieles anders, wenn wir beten, als wenn unser Mund stumm bleibt. Durch das Gebet bekommen wir vieles (Kraft zur Arbeit, Widerstandskraft in Versuchung und Leiden etc.), was wir sonst nicht bekämen; zufolge des Betens handeln wir in unserm Leben anders, als wir ohne Beten handeln würden. Unsere moralische Gesundheit gehört auch zum Wollen und Ratschluss Gottes; diese Gesundheit wird davon abhangen, ob wir beten oder nicht beten; also ist doch in diesen (und ähnlichen) Fällen Gottes Wollen und Walten zum Teil und in gewissem Sinn abhängig vom menschlichen Bitten, und man darf von einem Einfluss des Gebetes nicht auf den göttlichen Willen (als Umstimmung), wohl aber auf „das objektive Weltgeschehen“ gar wohl reden.

Ich könnte das Lebenswerk eines Jesus, eines Paulus, eines Luther u. a. nicht begreifen, wenn ich nicht wüsste, dass diese Männer eifrige Beter gewesen sind. Haben aber diese Männer nicht das Weltgeschehen, die Geschichte, bedeutend beeinflusst seit den Tagen ihres Wirkens bis auf heute? Also hat an dieser Wirkung auch das Gebet seinen Anteil! Von solchen Erwägungen ausgehend kommt wohl auch Kradolfer (Auf der Lebenshöhe S. 164) zum Schlusse: „lasset in Gebet, Fürbitte und Danksagung euern Willen immer mehr von Gottes Willen durchdrungen werden, so steiget ihr empor zu Gottes Tron *und helfet ihm die Welt regieren*“.

Wir haben damit bereits den Einfluss des Gebetes auf die *äussern Verhältnisse* der Menschen berührt. Doch bedarf dieser Punkt noch der nähern Ausführung. Wir haben betont, dass der Beter, was er empfange, durch Vermittlung seines Innen- oder

Seelenlebens erhalte (andere Gedanken, Gefühle, neuen Willen); wir sind also für die subjektive, geistige, psychologisch vermittelte Gebetserhörung eingetreten. Aber wie nun? Bleibt die Erhörung rein subjektiv, oder führt sie auch zu einer objektiven Veränderung des Aussenlebens? Bleibt das Gebet eine Macht blos in der geistig-sittlichen Welt, oder vermag es auch in der natürlich-physischen Ordnung der Dinge gewisse Veränderungen hervorzurufen? Sollen wir bloss um geistige Güter und nicht auch um äussere Lebensgüter (Gesundheit, Vernunft, Erlösung von Übel und Leiden) bitten? Ja, sagt man uns oft, nur um geistige Gaben sollen wir flehen. Die einzig notwendige Bitte ist die „Bitte um den heiligen Geist" (H. Lang); „der Einfluss des Gebetes erstreckt sich nicht auf das Reich der Natur, sondern nur auf das Reich der Gnade; die Natur wandelt gleichgültig gegen die Wünsche und Gebete der Menschen ihren grossen, notwendigen Gang" (H. Lang); „im Reiche der Natur, da freilich vermag das Gebet nichts, aber im Reiche des Geistes vermag es alles" (Kambli: Fromm und Frei [für Jünglinge] S. 191).

Freilich, eine plötzliche, wundermässige Veränderung der äussern Verhältnisse wird das Gebet nicht zustande bringen; die Erhörung wird immer zuerst eine geistige und subjektive sein. Aber ist unser geistiges Leben isolirt wie eine Insel auf fernem Ozean? Sind unser natürliches und unser geistiges Leben zwei von einander unabhängige Welten, oder besteht, wenn auch vielleicht uns noch oft rätselhaft, ein Zusammenhang zwischen der geistig-sittlichen und der natürlich-physischen Ordnung der Dinge? Treibt denn nicht manchmal die subjektive Veränderung über sich selbst hinaus und bewirkt auch eine Veränderung der objektiven Welt? Nehmen wir einmal die unserm geistigen Leben zunächst stehende Aussenwelt, den Leib oder von der entfernteren Aussenwelt diejenigen Verhältnisse, die mit unserm sittlichen Leben, unserm Denken und Wollen in unmittelbarer Beziehung stehen, dann werden wir sofort einsehen, dass dem Gebet ein Einfluss auf das natürliche, äussere Leben nicht abzusprechen ist. Dass zwischen geistigem und leiblichem Leben ein Zusammenhang besteht, wusste man schon längst; wer sich aber im Laufe der Zeit bereits daran gewöhnt hätte, blos das geistige Leben vom leiblichen (etwa als dessen Funktion) abhängig sein zu lassen, den dürften die neuesten Tatsachen und Erscheinungen auf dem Gebiete des Hypnotismus davon überzeugen, dass auch die Seele den Leib beeinflusst, ja dass diese Seele oft aktiv, bald heilend und bald zerstörend, in den leiblichen Organismus eingreift und sich so als wirkliches regens manifestirt. Und wenn nun das Gebet doch das seelische und geistige Leben beeinflusst, sollte es nicht auch heilend auf das leibliche Leben einwirken? Ja, sollte nicht das Gebet, das

doch ein Mittel ist, den Beter innerhalb der Ordnungen Gottes wandeln zu lassen, auf diese Weise den Betenden vor mancher leiblicher Gefahr und Krankheit prophylaktisch bewahren und so abermals seinen Einfluss auf das natürlich leibliche Leben besitzen?

Auch ich glaube nicht, dass sich ein Toter wieder lebendig beten, oder die ausgerenkte Achsel durchs Gebet wieder einrenken lasse (der Einfluss des Geistes auf den Leib ist nicht unbeschränkt); aber ich möchte doch nicht alle Krankenheilungen durch Gebete in Abrede stellen. Wo solche Heilungen im privaten Kämmerlein oder in öffentlichen Anstalten erfolgt sind und noch vorkommen, da sind es jedenfalls keine sog Gebetswunder, sondern sie sind psychologisch ganz gut denk- und erklärbar, und ein Wunder geschah dabei so wenig wie beim Wachsen eines Grashalmes.

Die Wirkung des Gebetes erstreckt sich nun aber nicht nur auf das Leibesleben, sondern auch sonst noch auf äussere Verhältnisse. Wir sagten, das Gebet läutere, hebe und stärke unsern Willen, unsere sittliche Energie. Unser Wille hinwiederum dirigirt doch zumteil unsere äussern Lebensverhältnisse. Ob dieser Wille so oder so, stark oder schwach ist, davon hangen teilweise unser tägliches Arbeiten, unsere Brauchbarkeit und Tauglichkeit für diese oder jene weltliche Stellung, unser Verdienst, unser Mangelleiden oder unser irdischer Wohlstand, unsere Sparsamkeit, unser Verhältnis zu den Mitmenschen (also unser Friede oder Unfriede) und hundert andere Dinge des alltäglichen Lebens ab. Von unserm geistig-sittlichen Zustand hängt unser Umgestalten, unser Eingreifen, unser Schalten und Walten in der Sphäre des natürlichen und physischen Lebens ab. Und sofern also das Gebet eine Macht ist im geistig-sittlichen Leben, insofern ist und bleibt es immer indirekterweise auch ein Faktor und eine Macht für unsere natürlichen und äussern Lebensverhältnisse.

Es wird selbstverständlich immer schwer sein, im einzelnen Fall dieses oder jenes äussere Ereignis ganz oder teilweise als eine Wirkung des Gebetes hinzustellen; der rechte Beter wird auch nicht so rechnen oder abzählen, sonst artet seine Frömmigkeit in Sophisterei aus. Man soll eben nicht unser geistiges Leben in einzelne Momente auseinanderreissen wollen; man soll nicht diesen oder jenen Entschluss, diese oder jene Tat speziell diesem oder jenem Gebetsakt zuschreiben. Unser Seelenleben ist eine Gesammtheit, für uns im Einzelnen nicht übersehbar, und aus dieser Gesammtheit geht unser Denken, Reden und Handeln hervor; von der Wiege bis zum Grabe stehen unsere Taten in kontinuirlichem Zusammenhang. Und wenn man nun bedenkt, wie jeder einzelne Gedanke und Entschluss unserer Seele alle folgenden Gedanken und Entschlüsse mitbedingt,

so wird man leicht einsehen, dass auch das Gebet, bei dem ein erkennbarer Segen für unser Leben momentan vielleicht schwer zu konstatiren wäre, nicht verloren ist, sondern irgendwie unser Seelenleben doch beeinflusst und zu irgend einer Zeit seine segensvolle Bedeutung für uns doch manifestiren wird. Es geht nichts verloren im Haushalte der Natur und des Geistes, und Gott erhört eben die Gebete, „*wie, wo* und *wann* er will".

Und wenn man nun bedenkt, dass beim ernsthaften Beter im Laufe der Tage und der Jahre die Totalität seines Innenlebens unvermerkt eine andere wird, so wird ebenso die Totalität seiner äussern Verhältnisse unvermerkt eine andere durch sein Gebet, und wenn ein Mensch recht oft betend seine Seele eintaucht in die Fluten göttlichen Geistes, göttlicher Kraft und Weisheit, wenn er, wie die Blume ihren Kelch dem Sonnenlicht, so sein Herz im Gebete den göttlichen Gaben erschliesst, da wird sich dann auch der Segen des Gebetes bei seinem ganzen innern und äussern Leben zeigen.

Eine zur dargelegten Anschauung passende Ausführung findet sich in einem Sendschreiben von M. J. Monrad in Christiania von Ernst Renan (mitgeteilt in den „philosophischen Monatsheften", Jahrg. 1892, S. 25—37). Monrad vertritt ebenfalls die subjektive Gebetserhörung, führt dann aus, dass das, was zuerst das Subjekt ändert, auch eine Änderung in den äussern Verhältnissen hervorbringt, indem er sagt: „Jede im Innern eines Menschen vorgehende Veränderung führt eine Veränderung in der totalen Weltlage, in der Konstellation der Geister mit, von welcher auch die äussern Begebenheiten zuletzt abhangen". Und Martensen sagt in seiner Ethik (II, 1, S. 210): „Jeder, der mit dem Entwicklungsgang des Reiches Gottes bekannt ist, wird kein Bedenken tragen, das Gebet eine der grössten, weltbewegenden Mächte zu nennen, welche mitgewirkt haben zu den durchgreifendsten Veränderungen auf Erden. Und nicht allein wird der Beter selber ein anderer durch das Gebet, ein anderer als er vorher gewesen, sondern dadurch, dass er ein anderer wird, werden auch seine Umgebungen und äussern Verhältnisse mehr oder minder verändert."

Und nun noch die Verhältnisse und Dinge, die mit unserem geistigen Leben und sittlichen Handeln nicht direkt in Beziehung stehen, wie z. B. Naturübel, Hagelschlag, Feuersnot, unheilbare Gebrechen, ist da das Gebet einfach wirkungslos? Allerdings wird in solchen Fällen die Erhörung nicht in der Gewährung des Erbetenen, bestehen (und das ist ja oft für den Beter das grösste Glück), und doch darf man auch solchen Bitten nicht jede Erhörung absprechen. Die Erhörung besteht dann darin, dass der Betende Gott selbst

findet und Gottvertrauen gewinnt; dass die Kraft wächst, das kommende Unglück zu tragen, die Einsicht und die Freudigkeit zunimmt, mit der man sich aus den Folgen des Unglücks herausarbeiten kann (klassisches Beispiel: Jesus in Gethsemane). Hier führe ich wieder ein Wort aus Monrad's Sendschreiben an, welches ungefähr so heisst: „Gesetzt, die Natur könne nicht objektiv geändert werden, es sind auch nicht die natürlichen Vorgänge, von denen Glück und Unglück abhängt, sondern vielmehr der Einfluss, den jene äussern Vorgänge auf uns haben, auf unser Gemüt, die machen unser Glück aus." Das Gebet ist nun eben ein Mittel, den Einfluss dieser äussern Vorgänge auf unser Gemüt zu mildern, zu verklären, ein Übel in ein Gut zu verwandeln.

Die Bitten um äussere Dinge können noch einen andern Segen haben. Wir sollten ja freilich die geistigen Güter über die äussern stellen und vor ihnen begehren. Aber unsere Frömmigkeit ist eben noch weit von diesem Ideal entfernt, wo das Sichtbare und Vergängliche uns Nebensache bleibt, und es drängt uns eben immer dazu, auch unser irdisches Verlangen vor Gott zu bringen. Das beruhigt uns und läutert zugleich unsere Wünsche, und so wird denn unser Beten zu einem *Läuterungsmittel* für unsere Bitten. Im Gebet lernen wir viele unserer kindischen und törichten Wünsche einsehen und abstreifen und erheben uns so auf eine höhere Stufe der Frömmigkeit, wo Gottes Gedanken und Wege auch unsere Wege werden, und wo unsere Bitten immer mehr dem Willen und den Zwecken Gottes konform werden.

Würde uns nun noch einer entgegnen, das Gebet sei nutzlos, weil es den Menschen nicht vom eigenen Streben und Arbeiten dispensire, so sagen wir kurz und einfach: Das Gebet soll auch nie zu einem *Ersatzmittel der eigenen Arbeit* werden. Wenn das Beten uns auch nicht der Arbeit des Tages enthebt, so stärkt es uns doch zum Tagewerk und wird allemal, wenn das Brünnlein der eigenen Kraft und Geduld zu versiegen droht, die Quelle sein, aus der uns neue Kraft in Fülle zuströmt. Wer das alte, goldene Wort „Bete und arbeite" beherzigt, Gebet und Arbeit in vernünftiger Weise zu verbinden weiss, der ist auf dem besten Wege, nicht von diesem Leben scheiden zu müssen, ohne das Glück gefunden zu haben.

Auch das kann für den Einsichtigen kein Grund gegen das Gebet sein, dass dasselbe von vielen Menschen in der anstössigsten Weise „betrieben" und zur Karrikatur entwürdigt wird (durch Plappern, Beten um sinnlose Dinge, abergläubische Erwartungen vom Gebet). Wenn andere mit dem Gebete Missbrauch treiben, so sollen Verständige verständig bleiben und das Gebet als ein unerlässliches Mittel dafür betrachten, dass ihr geistig-sittliches Leben gesund bleibt

Nun haben wir freilich im Bisherigen hauptsächlich von der Erhörung des Bittgebetes geredet. Aber durch das Gesagte ist wohl auch die Direktive gegeben, ob und wie weit dem Dank- und Bussgebet und der Fürbitte eine Erhörung zugeschrieben werden dürfe. Über die Fürbitte nur noch ein kurzes Wort: Es ist ein Bedürfnis für jeden wahrhaft frommen Menschen, für jeden, der den Schlupfwinkel des krassesten Egoismus verlassen hat, für jeden, dem Wohl und Wehe seiner Mitmenschen am Herzen liegt, auch diese seine Mitmenschen in sein Gebet einzuschliessen. Nun werden wir auch von der Fürbitte keine mirakulöse Wirkung erwarten, und dennoch ist sie nicht wirkungslos. Ihre Wirkung besteht einmal darin, dass sie den Beter selber in der Bruderliebe im engern und weitern Kreise stärkt, sein bangendes Herz beruhigt und erleichtert und darin, dass derjenige, welcher weiss, es wird für mich gebetet, ebenfalls gestärkt und beruhigt wird und vor mancher Versuchung bewahrt bleibt.

Damit schliessen unsere Untersuchungen über die Gebetserhörung ab, indem wir die Ergebnisse kurz zusammenfassen. Wir haben versucht, das Gebet und dessen Erhörbarkeit mit der modernen Denkweise zu vereinen und von dem Vorwurf der Torheit zu befreien, welcher heutzutage von Seiten Gebildeter und Ungebildeter bald stillschweigend, bald ausdrücklich dagegen erhoben wird. Wir haben zu zeigen versucht, dass das Gebet mit der Wunderfrage nicht steht und nicht fällt; man kann dieser so kritisch, wie nur immer möglich, gegenüberstehen und doch von der Möglichkeit und Wirklichkeit der Gebetserhörung überzeugt sein; man kann ein Anhänger der modernen Weltanschauung sein und dennoch beten, ohne dass man in gewissen Augenblicken seines Lebens (nämlich eben, wo man betet) das Opfer des Intellekts bringen oder seiner eigenen Überzeugung untreu werden muss. Das Gebet gehört nicht, wie oft auch Christen meinen, blos zum Ceremoniellen in der Religion, das man mitmachen könne oder nicht, sondern es ist und bleibt eine wesentliche Funktion alles wirklich religiösen Lebens, und niemand unterlässt es, ohne dabei Schaden zu leiden für sein persönliches Leben; ja das Beten ist für unsere Seele so notwendig wie der Atmen für den Leib.

Wir haben darzulegen versucht, dass das Gebet den Willen Gottes nicht umzustimmen und kein Naturgesetz aufzuheben vermag (und es auch nicht soll), aber dass es dennoch erhört wird, und diese Erhörung oder Gebetswirkung dem gesetzmässigen Weltgeschehen und den regulären Wirkungen Gottes sich durchaus einordnet. Der Betende empfängt in allen Fällen etwas, was der Nichtbeter nicht empfängt und nicht empfangen kann. Dieses Empfangen geschieht

auf dem Wege der psychologischen Vermittlung zufolge des sich täglich vor aller Augen tausendfach offenbarenden Grundgesetzes der Wechselwirkung, wonach die Stellung eines Dinges zu einem andern (in diesem Fall Gott und Mensch) nicht blos durch das eine Beziehungsobjekt, sondern durch beide bedingt ist. Nach diesem Gesetze genügt es nicht dass Gott uns allezeit das Beste zu geben weiss und geben will; erst wenn wir die richtige Relation zu Gott herstellen, empfangen wir dieses Beste auch. Gott bedarf also freilich unserer Bitten nicht; sie sind eine Pflicht gegen uns selber und menschlicherseits Bedingung und Mittel des Empfangens. Dieses Empfangen lässt sich nicht immer sichtbar konstatiren und die Erhörung des Gebetes nicht Fall für Fall demonstriren. Manchmal mag es Lichtblicke momentaner Erleuchtung und Erhörung geben; gewöhnlich aber wird sich die Erhörung zeigen als „ein in das Ganze unseres Lebens eindringender, unvermerkter Segen", der sich in der Gesamtheit unseres geistig-sittlichen Lebens zeigt.

Die Erhörung ist nie äusserlich-supranatural, und dennoch hat das Gebet auch seinen Einfluss auf das äussere Leben und das ganze Weltgeschehen (Welt- und Reichsgottesgeschichte); denn der Geist dominirt, formt und verändert bis zu einem gewissen Grad das Sichtbare und Äussere, und was das Seelenleben beeinflusst, beeinflusst somit indirekt auch die äussere Welt. Demgemäs dürfen wir um innerlich geistige wie um äussere Gaben bitten. In dem Masse freilich, in dem die geistig-sittlichen Gaben den natürlich-äusserlichen vorzuziehen sind, in dem Masse sollen auch die Bitten um geistige Güter denjenigen um materielle Güter vorangestellt werden. Der lezte Endzweck unseres Daseins dürfte ja doch die Stärkung und Vervollkommnung unseres Personenlebens sein und darum wird nicht das Irdische der Endzweck alles Gebetes sein, sondern das, was unser persönlich sittliches Leben irgendwie fördert uns uns dem Ziele der Vollkommenheit näher bringt. Obenan steht darum die Bitte „um grosse Gedanken in den kleinen Sorgen des Tages und um ein reines Herz in den Versuchungen der Welt".

Oft bitten wir ohne Zweifel um allerlei törichte Dinge; damit das je länger je weniger vorkomme, muss uns auch in unserm Gebetsleben die Fackel des Verstandes voranleuchten und uns, wo möglich, von Irrwegen abhalten, und trotz alles Bittens und Verlangens sollen wir doch stets gewillt sein, dem Willen Gottes uns zu beugen, d. h. wir sollen beim Beten nicht bloss Zutrauen haben zur Allmacht Gottes, die uns geben kann, sondern auch zu seiner Weisheit, die uns jederzeit das Beste gibt. Wir können ja freilich das Tagewerk nicht durch Gebet hervorzaubern, aber wir bekommen durch dasselbe Kraft, es zu verrichten; wir können Not und Elend

nicht wegbeten, aber das Gebet verleiht uns die Kraft, sie zu überwinden; wir können Versuchungen durch Gebet nicht aus der Welt schaffen, aber uns durch dasselbe wappnen gegen diese Feinde und sie bekämpfen; wir können durchs Gebet nicht jedes Unglück von uns fernhalten, aber uns doch stärken, das Unglück zu ertragen.

So vermag das Gebet freilich nicht *alles*, aber es vermag *viel*, wenn es aufrichtig ist und von Herzen kommt. Der Adler vermag nicht bis zur Sonne zu fliegen; wird er darum gar nicht fliegen? Er geht eben so hoch, als seine Flügel ihn tragen. Und wenn wir auch mit dem Gebet nicht Himmel und Erde zu bewegen, Blitz, Donner und Hagelschlag nicht zu dirigiren und Gottes Willen nicht umzustimmen vermögen, wir sind vollständig zufrieden mit dem, was unser Gebet vermag. Auch wir fliegen so hoch, als wir können; auf den Flügeln des Gebetes erheben wir uns allemal in die höhere Welt der Gottesgemeinschaft, des Glaubens- und Gottvertrauens und stellen uns so auf den festen Punkt, von dem aus wir die Welt und die Sünde der Welt überwinden können.

Alles in allem genommen dürfte also auch von der Gebetserhörung das Wort gelten, dass die pleniores haustus, d. h. ein tieferes Eingehen auf die Probleme, nicht vom Gebet und von Gott weg-, sondern wieder zu demselben hinführen. Jahrhunderte sind dahingegangen, unsere ganze Weltanschauung mag vielfach anders geworden sein, seitdem Math. 7,7 gesprochen worden ist, und dennoch gilt auch heute noch dieses Wort: „Bittet, so wird euch gegeben; suchet, so werdet ihr finden; klopfet an, so wird euch aufgetan."

Die Genesis der Religionsphilosophie A. E. Biedermanns, untersucht nach Seiten ihres psychologischen Ausbaus.

Von Oskar Pfister, Vikar in Wald, Ct. Zürich.

(Fortsetzung.)

I. Abschnitt:

Die religionspsychologischen Grundgedanken Biedermanns im Stufengang ihrer Entwicklung.

Motto:
Vorstellungen ohne Gefühle sind leer, Gefühle ohne Vorstellungen sind blind (Vgl. Kant Kr. d. r. V. 77: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.',

Die Scheidung der Religionsphilosophie in *Religionspsychologie* und *Religionsmetaphysik*, welche immer mehr an Zustimmung gewinnt, und auch von Biedermann ausdrücklich anerkannt wurde,[1])

[1]) Biedermann, Dogmatik 2. Aufl. S. XIII.

lässt sich nicht in der Weise durchführen, dass die erstere sich mit der blossen psychologischen Form, abgesehen vom Inhalte, mit der seelischen Tätigkeit im religiösen Akte als solcher, die Religionsmetaphysik dagegen mit den inhaltlichen Momenten befasste. Die Verbindung von Form und Inhalt ist in der Religion zu eng, um vernünftigerweise dermassen gesprengt zu werden.[1]) Vielmehr hat Biedermann eine solche Zweiteilung im Auge, welche einerseits die als Bewusstseinstatsachen empirisch vorliegenden religiösen Phänomene induktiv analysiren und das Gemeinsame und gegen aussen Abgrenzende hervorziehen, andererseits in der zweiten Hälfte dem Ursprung und metaphysischen Grunde nachforschen hiesse.[2])

Biedermann hat diesen Gang der Untersuchung zum ersten Mal in seiner „Dogmatik" (1869) eingeschlagen, nachdem er in seinen früheren Schriften bei der Erkenntnistheorie und Metaphysik fast insgeheim begonnen hatte, um alsbald das Wesen seines Objektes aus den gewonnenen Grundsätzen abzuleiten.[3]) Doch auch in der „Dogmatik" verfuhr Biedermann bei seinem induktiven Vorhaben nicht konsequent genug. Selbst die zweite Auflage springt zu rasch von der Induktion auf die „spekulative", metaphysische Deduktion über, obschon sie gegenüber der ersten beträchtliche Fortschritte in einer billigen Würdigung des analytischen Momentes aufweist.[4]) Noch immer wird die Offenbarung Gottes als Vernunfttrieb, Gewissen, reale Freiheit, in Natur und Geschichte auf spekulativem Wege gewonnen, ja sogar von dem psychologischen Entwicklungsgang des Glaubens erst im spekulativ-metaphysischen Teile Notiz genommen. *Hartmann*[5]) und *Pünjer*[6]) dürfen sich hierin weit grösserer Konsequenz und systematischer Korrektheit rühmen.[7]) Weit schwieriger noch ist es aber, in den früheren Werken Biedermanns die „psychologische" und metaphysische, die analytische und synthetische, die empirische und spekulative Betrachtungsweise auseinanderzuhalten. Es wird deshalb nicht zu umgehen sein, dass wir, den Biedermann'schen Gedankengängen nachgehend, mitunter auf metaphysische und daher zugleich erkenntnis-theoretische Fragen übergreifen, wenn wir den Zusammenhang und die Übersichtlichkeit nicht gänzlich verlieren wollen.

---

[1]) Vergl. Biedermann, Ed. von Hartmanns Religionsphil. Prot. Kirchenzeitung 1882, S. 1115. [2]) Dass Biedermann nicht die Einteilung in Phänomenologie und Ontologie bevorzugt, scheint mir in seiner antikantischen Denkweise begründet zu sein. [3]) Vergl. Biedermann, Freie Theologie S. 12. [4]) Jedenfalls hätten die *Pfleiderer* gemachten Zugeständnisse (Prot. Kirchenztg. 1878, S. 1071) eine grössere Erweiterung der „Induktion" erwarten lassen. [5]) *Ed. von Hartmann*, Die Religion des Geistes. 1882. [6]) *Bernhard Pünjer*, Grundriss der Religionsphilosophie 1886. [7]) *Hartmann* allerdings verfällt beinahe in den gegenteiligen Fehler, der Psychologie allzuviel Metaphysisches anzuvertrauen.

Biedermanns Erstlingswerk „Die freie Theologie“ [1]) bezweckte, wie schon der erweiterte Titel verkündet, das Verhältnis von Philosophie und Christentum, ihre Vereinbarkeit und ihren Zwist, zu erläutern, das Christentum vor den Invektiven der Philosophie zu sichern, aber ebenso mit Entschiedenheit das Recht freien philosophischen Denkens zu verteidigen. Diesen Endzweck suchte sie ganz einfach dadurch zu erreichen, dass sie Religion und Philosophie für spezifisch verschiedene Seiten, verschiedene Tätigkeiten und Sphären des Geistes erklärte, [2]) und jede partielle Bedingtheit der religiösen *Form* für irrelevant bezüglich des religiösen *Inhaltes* erklärte.

Die Grundgedanken sind des Näheren folgende: Die Philosophie ist eine Geistessphäre, in welcher das Ich als *denkendes* in Betracht kommt. [3]) Im Denken aber beschäftigt sich der Philosoph mit seinem Stoffe nicht nach seiner, des Subjekts, Besonderheit, sondern gemäss seiner Allgemeinheit, denn das Denken ist im Gegensatze zum Gefühl nichts individuell Verschiedenes, sondern eine *allgemeine* Funktion, die über individuelle Bedingtheit und Zufälligkeit hinausragen muss, sofern sie nicht auf das Niveau der blossen Meinung herabsinken soll. Das Ich betätigt sich somit in der Philosophie als Allgemeines. [4]) — Ebenso ist aber auch der *Inhalt* der Philosophie ein Allgemeines, und zwar wird das Wesen dieses Allgemeinen in einer etwas überraschenden Weise bestimmt. Da jedes Objekt eine Bestimmtheit *meiner selbst* ausmacht, kann nur *Wesensverwandtes* und daher Geistseiendes mit mir in Verbindung treten. [5]) Gleiches ist nur für Gleiches, [6]) folglich können nur ideelle Grössen, Gedanken, oder, nur das Wort vertauscht, kann nur mein eigenes, kann nur menschliches Wesen für mich Erfahrungsgegenstand sein, denn menschlich in diesem Sinne ist alles, was überhaupt in Beziehung zum Menschen und in sein Bewusstsein tritt. [7]) Objekt der Philosophie ist die ganze Welt, nicht zwar der äusseren Existenz nach, [8]) sondern nach ihrem Innern, Gedanken, nach ihrem Allgemeinen, [9]) die Idee in ihrer Allgemeinheit. [10]) Dem entsprechend ist Philosophiren nichts anderes als Reflexion des Bewusstseins auf sein eigenes Wesen, [11]) und zwar als *allgemeine* Tätigkeit Reflexion auf sein *allgemeines* Wesen. „Ihr Umfang ist eins mit der allgemeinen Natur des Menschen, und ihre Grenze ist die Grenze des Bewusstseins selbst.“ [12]) Das höchste Allgemeine nun, und damit das höchste

[1]) Die Freie Theologie oder Philosophie und Christentum in Streit und Frieden. Tübingen 1844. [2]) Fr. Th. 27, 34, 36, 63, 110, 145, 179. [3]) Fr. Th. 18. [4]) Fr. Th. 19. [5]) Fr. Th. 15 ff. [6]) Fr. Th. 15, 38. [7]) Fr. Th. 21, 208. Vergl. *Schiller*, Philos. Briefe („Theosophie des Julius“): „Welchen Zustand wir wahrnehmen, in diesen treten wir selbst. In dem Augenblicke, wo wir sie uns denken, sind wir Eigentümer einer Tugend, Inhaber einer Glückseligkeit *Wir selber werden das empfundene Objekt.*“ [8]) Fr. Th. 17. 18. [9]) Fr. Th. 20. [10]) Fr. Th. 11. [11]) Fr. Th. 13. [12]) Fr. Th. 21.

Ziel der Philosophie ist das Absolute, das somit diese ganz in Anspruch nimmt.[1]) Alles zusammengenommen könnten wir im Geiste Biedermanns die Definition aufstellen: *Philosophie ist Verhalten des Ich nach seiner Allgemeinheit zum Allgemeinen.*

Die *Religion* dagegen wird fortwährend als ein spezifisch andersartiges Verhalten qualifizirt. Kam in der Philosophie das Ich nach seiner Allgemeinheit in Betracht, so ist es die lebensvolle Konkretheit des individuellen Seelenlebens, welche mit den Kleinodien der religiösen Werte betraut wird. Die Philosophie gehört dem *Typus* Mensch, die Religion ist ein *privatissimum*, jene ist *unser*, diese *mein* Eigentum, so ungefähr liesse sich der Gegensatz charakterisiren. (Die Ausdrücke sind nicht biedermannisch). Es verhält sich in der Religion — dies ist das Spezifische der religiösen Tätigkeit des Geistes, die sie von jeder andern als eine eigentümliche unterscheidet — der Mensch *gerade als dieser Einzelne* nach der *individuellen* Bestimmtheit seines *jeweiligen* geistigen Zustandes zu seinem allgemeinen Wesen.[2]) Die Religion ist ein praktisches Verhalten, die Philosophie ein theoretisches,[3]) mit dieser Formel werden die beiden gegeneinander verselbständigt und als absolute Sphären proklamirt.[4])

Nur darf diese Absolutheit nicht in dem Sinne aufgefasst werden, dass die Religion sich von der Philosophie nichts brauche sagen zu lassen, oder dass letztere gegen die Aussagen des frommen Gemütes eine hohe Mauer aufwerfen müsse resp. dürfe. Die Religion nämlich umfasst ein theoretisches Moment als notwendige Bedingung des Glaubens. „Denn der Mensch kann nicht unmittelbar in seiner individuellen Bestimmtheit sich ohne weiteres mit dem seiner Einzelheit objektiv gegenüberstehenden und von ihr verschiedenen Allgemeinen in Beziehung bringen und in Verbindung setzen. Gleiches ist nur für Gleiches. Darum tritt das theoretische Bewusstsein als notwendiges Mittelglied ein".[5]) Aber gänzlich verfehlt wäre es, in diesem Gegenständlichen schon das Ganze der Religion erblicken zu wollen, vielmehr muss *das Gewusste ins unmittelbare Selbstbewusstsein oder Gefühl reflektirt werden.* Nur der einheitliche Akt[6]) der inneren Vermittlung dieser beiden Momente ist religiöser Natur. Das als wahr Anerkannte und Angenommene muss auch ins *Herz* (man beachte den Ausdruck), ins individuelle Geistesleben aufgenommen werden,[7]) erst von diesem Augenblicke an können wir von Religion reden.

Da die Religion ein theoretisches Moment voraussetzt, dieses aber nach der transscendentalen Voruntersuchung nur mein eigenes

[1]) Fr. Th. 46. [2]) Fr. Th. 34,41. [3]) Fr. Th. 34. [4]) Fr. Th. 52, 112 u. ö., Junghegelsche Weltanschauung 124. [5]) Fr. Th. 38, cf. 12 m., Junghegel-Weltanschauung 119. 125. [6]) Fr. Th. 41. [7]) Fr. Th. 37.

und zwar allgemeines Wesen zum Inhalt haben kann, folgen mit logischer Notwendigkeit die Formeln: *Religion ist die .. Vermittlung des Einzelnen mit seiner Wesensallgemeinheit,* [1]) *die wahre Form der Vermittlung des* **konkreten** *Ichs mit seinem allgemeinen Wesen,* [2]) oder mit Einem Worte: *Religion ist* **praktisches** *Selbstbewusstsein des Absoluten.* [3])

Dieser seiner Zeit fast allgemein missverstandene Ausdruck besagt, wie aus dem Zusammenhang mit Bestimmtheit hervorgeht: Die Religion ist Bewusstsein *von* einem *Absoluten,* enthält also ein theoretisches Moment, sie ist *Selbst*bewusstsein wegen der Homousie des Ob- und Subjekts, und *praktisch,* weil sie nicht in einem *theoretischen* Tun aufgeht. Biedermanns eigene 40 Jahre später gegebene Interpretation [4]) trifft im Einzelnen nicht zu, obwohl indertat ein Umschwung der Ansichten nicht verzeichnet werden muss.

Nachdem wir nunmehr das Wesen der Religion festgestellt haben, liegt es uns ob, das Verhältnis des theoretischen Momentes der Religion zur philosophischen Erkenntnis festzustellen. Wir erhalten die klare Auskunft: „Das ganze theoretische Moment fällt vollständig in den Bereich der Philosophie und kann ihr gegenüber keine Selbstständigkeit in Anspruch nehmen." [5]) Die Kritik hat somit hier den freiesten Spielraum, kann resp. soll diktiren und abrogiren, binden und lösen mit souveräner Allgewalt. Das Dogma soll durch die Philosophie von seinen inadäquaten Schlacken gereinigt und aus den Niederungen des bloss vorstellungsmässigen Denkens in die „reine Bergluft" des begrifflichen, vollkommenen Gedankens erhoben werden. Damit aber wird der Religion selbst kein Häkchen weder hinzugefügt noch geraubt, und das ängstliche Gemüt hat keinen Grund, den exitus letalis seines religiösen Lebens, herbeigeführt durch das herzlose Messer der Kritik, zu befürchten. Vielmehr, „wie schon die unterste Stufe des Denkens, so wie der Mensch aus der tierischen Indifferenz der Momente seines Wesens zur Differenz sich erhebt", [6]) zur Religion sich vertieft und erhebt, so vollzieht sich auch auf der höchsten Stufe philosophischer Erkenntnis jene religiöse Reflexion des gegenständlichen in das zuständliche Bewusstsein. [7]) Die Religion ist somit auf allen Wissensstufen möglich. Aber noch mehr: Während die äussere Ausprägung der Religion wechseln kann, lässt

---

[1]) Fr. Th. 53, 78, 211. [2]) Fr. Th. 64, 112, Junghegelsche Weltansch. 124. [3]) Fr. Th. 41, 43. [4]) Dogmatik[2] I, 242, vergl. auch Junghegelsche W. 114, woraus deutlich hervorgeht, dass die trichotomische Psychologie Biedermann damals noch wenig interessirte. Noch die „Erinnerungen" wissen nichts davon, in *Selbst*bewusstsein das Gefühls-, in *praktisch* das Willensmoment zu sehen. (Vortr. 411). [5]) Fr. Th. 28, 46. [6]) Fr. Th. 51. [7]) Fr. Th. 53.

sich ein Beharren des religiösen Kernes, des *Prinzips*, sehr wohl denken, da dieses nur in der *Bestimmtheit der Wechselbeziehung* zwischen dem endlich-konkreten Ich und seinem allgemeinen Wesen besteht.[1]) Damit ist auch die Möglichkeit geschichtlicher Entwicklung der Religion gesetzt: Das theoretische, wie das persönlich-individuelle Leben kann Wandlungen eingehen, und dennoch das religiöse Prinzip verharren, ebenso aber auch die nämliche Vorstellung verschiedenen Religionen angehören.[2]) Dass die Vorstellung gedanklich *geläutert* werde, alterirt den religiösen Bestand nicht mehr, als es das mathematische Resultat ändert, wenn $^3/_4$ statt $^6/_8$ angesetzt wird,[3]) oder den physikalischen Befund der inneren Eigenschaften des Wassers, wenn es in einem so oder anders geformten Gefäss aufbewahrt wird.[4]) Nur muss eben betrachtet werden, dass, wie im obigen der Mathematik entnommenen Beispiel Zähler *und* Nenner sich entsprechend verändern müssen, um dieselbe Grösse zu repräsentiren, so auch im religiösen Akte theoretisches *und* praktisches Glied gleichzeitig in gleicher Weise sich umwandeln müssen, um dem früheren religiösen Bestand gleich zu sein,[5]) und ferner muss das Prinzip einer Philosophie, d. h. die Bestimmtheit des *theoretischen* Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt, mit dem der Religion, also mit der Bestimmtheit des *praktischen* Verhältnisses zwischen beiden, in Einklang stehen, wenn Philosophie und Religion innerhalb des nämlichen konkreten Geisteslebens Raum haben sollen.[6]) Nicht jede Änderung des theoretischen Momentes verträgt sich also nach Biedermann mit Beharren des religiösen Bewusstseins, sondern nur eine solche, die den nämlichen ideellen Wert besitzt in der veränderten Form.

Obschon jedoch die Religion prinzipiell kein Bildungsniveau und keine gedankliche Verarbeitung ihrer theoretischen Aussagen zu scheuen hat, ist sie mit der Form der *Vorstellung* dennoch in ganz besonderem Grade verknüpft. Denn einmal ist dies die einzige Form, die der *Menge* zugänglich ist,[7]) während die Höhen rein logischen Denkens ihr ewig verschlossen bleiben, sodann aber kann auch der zünftige Denker der Vorstellung nur mit Mühe gänzlich entraten. Die Religion nämlich, die ihrem Wesen nach ein Verhältnis ausdrücken möchte, drängt mit psychologischer Notwendigkeit zu derjenigen Bewusstseinsform, die ein solches mühelos zum Ausdruck bringt, und das ist eben die Vorstellung, während das Denken den realen Unterschied der Glieder der religiösen Relation auf ein

[1]) Fr. Th. 54, 58, 63, Dk.[1] 106, [2]I 315. [2]) Fr. Th. 54. [3]) Fr. Th. 67 vergl. Prot. Kirchenztg. 1882, 1117. [4]) Ib. [5]) Fr. Th. 54. [6]) Ib. 69. [7]) Ib. 51, 64, Jungh. Weltansch. 132.

blosses Unterschiedensein als Momente des einen dialektischen Prozesses des Geistes reduzirt und damit der Dualität der Relationsglieder weniger deutlich gerecht wird.[1]) Wie die „*Junghegelsche Weltanschauung*“ und die „*Erinnerungen*“ erläutern, gehört die Vorstellung zwar durchaus nicht zum Wesen der Religion: ob ich Gott vorstelle, oder den in dieser Vorstellung enthaltenen Inhalt in die Form des Gedankens erhebe, mein Verhältnis zu Gott bleibt dasselbe. Wohl aber stellt sich in dem Augenblick, wo ich mich religiös verhalte, d. h. in tatsächliche, praktische Beziehung zu Gott setze, die Vorstellung, diese abbrevirte Zusammenfassung meiner Gedanken zu einem einheitlichen Bilde, als natürliche Form, in welcher ich Gott vor Augen habe, ganz von selbst ein,[2]) und das religiöse Verhältnis wird wesentlich ein persönliches.[3])

Biedermanns nächstfolgende Arbeiten bringen wenig Bereicherungen der entwickelten Theorie. Der zunächst in Betracht kommende Aufsatz „*Was ist Religion?*“ (1845)[4]) entspricht genau den Gedanken der „Freien Theologie“ und fördert sie wenig. Höchstens wird etwas stärker betont, dass in der Religion der ganze inwendige Mensch, nach *all seinen Seiten, mit all seinen Fähigkeiten, in ein ungeteiltes Etwas zusammengefasst*, tätig sei. Zwar liess schon die „Freie Theologie“ die Religion das ganze konkrete Wesen des Menschen zu ihrem Stoff und Inhalt haben,[5]) aber das war mehrdeutig und vereinzelt, und weitaus überwiegend waren doch nur das theoretische Bewusstsein und das Gefühl in Betracht gekommen mit Verkürzung des Willens, der dann erst aus dem fertigen religiösen Nährboden seine Nahrung beziehen konnte.[6]) Die Religion als praktisches Verhalten, die Reflexion des *Bewusstseins* vom Allgemeinen ins unmittelbare Selbstbewusstsein oder *Gefühl*,[7]) das war alles. In genanntem Aufsatze jedoch wird die Religion gezeigt als freier, selbstgewollter Anschluss an das Ewige, identisch mit der Freiheit,[8]) als Triebfeder zur Sittlichkeit, wodurch das Willensmoment dem die Religion *konstituirenden* Charakter *sehr nahe rückte*, ohne jedoch prinzipiell mit diesem betraut zu werden, zumal wenn an anderer Stelle wiederum behauptet wird: Die Bezeichnung der Religion

[1]) Fr. Th. 52. Junghegel. Weltansch. 132. [2]) Vortr. 413. [3]) Prot. Kirchenztg. 1877, 48, Dk. [1]647, [2]II 547. [4]) Ob diese Arbeit, anonym im 1. Jahrg. der von Biedermann und Fries redigirten Zeitschrift „*Die Kirche der Gegenwart*“ erschienen, von ersterem stamme, kann ich nicht mit absoluter Gewissheit entscheiden. Der Stil zeichnet sich, sehr im Gegensatz zu der äusserst rauhen und in ihrer abstrakten Diktion schwer verständlichen „Fr. Theol.“, durch Glätte und Popularität aus, doch entspräche dies dem Zweck der Zeitschrift, die auch Nichtgeistliche im Auge hatte. (K. d. Gw. I, 4, Erg. 426). [5]) Fr. Th. 53. [6]) Fr. Th. 58. [7]) Fr. Th. 40. [8]) K. d. Gw. I, 12.

als eines Gefühls ist *nur darum* unpassend, „weil darin der Ausdruck der Beziehung, des Wechselverhältnisses nicht liegt, welcher doch wesentlich zur Religion gehört.“ [1])

Ebenso können wir der „Junghegel'schen Weltanschauung“ in religionspsychologischer Hinsicht kaum neue Gedanken von etwelcher Tragweite entnehmen. Immer noch vermissen wir das *konstituirende* Willensmoment der späteren Phase. Obschon *Biedermann* infolge einer Kritik von *Karl Schwarz* [2]) veranlasst wird, die Bezeichnung „praktisches Verhalten“ übungsweise mit „Praxis“ zu vertauschen, wird alsbald wieder ausdrücklich erwähnt, das religiöse Bewusstsein des Menschen sei darum ein praktisches, „weil es wesentlich Beziehung des Absoluten auf meinen eigenen Seelenzustand ist mit dem unmittelbaren Zweck meiner Durchleuchtung, Demütigung und Erhebung, Verurteilung oder Rechtfertigung, kurz mit dem praktischen Zweck meiner Seligkeit.“ [3]) Wir sehen, diese Beschreibung trägt vorwiegend egocentrischen, mystischen Charakter, der religiöse Prozess gehört so zu sagen ausschliesslich zu den aufnehmenden, nach Schleiermachers Terminologie „einströmenden“ Tätigkeiten, sie ist centripetal, natürlich ohne Ausschluss einer Wirkung der vollendeten Tatsache nach aussen.[4]) — Da Biedermanns grössere Abhandlung „*Die ‚Zeitstimmen‘ vor dem Richterstuhl der evangelischen Allianz*“ (1862), obschon sie ein beträchtliches Wachstum des Willensmomentes aufweist, über den Anteil des letzteren am religiösen Akt keinen näheren Aufschluss gibt, gehen wir über zu Biedermanns *Dogmatik.* [5]) Die transscendentale Untersuchung *in der 1. Auflage* beiseite lassend, nimmt dieses Werk seinen Weg von einer logischen Analyse der unmittelbar empirisch vorliegenden psychologischen Tatsache der Religion aus, [6]) und es folgt ihr, nachdem erkenntnistheoretisch der Ausgangspunkt gewonnen, die *zweite* Auflage fast Schritt für Schritt.[7]) Dabei findet der Verfasser offen vorliegend das religiöse Phänomen als eine Beziehung des Menschen auf Gott, [8]) der psychologischen Form nach aber nicht als ein In-Beziehungstehen, sondern als einen geistigen Akt der Selbstbeziehung des Menschen auf Gott, wobei der menschliche Geist *in der Einheit seines Wesens* nach seinem *gegenständlichen* Bewusstsein, *zuständlichen* Bewusstsein (Gefühl) und *Willen* wesentlich mitbeteiligt ist.[9]) Das Verhältnis von Glauben und Wissen führt die erste Auflage ganz ähnlich aus, wie die „Freie Theologie“, höchstens dass die Beschränkung des theoretischen Interesses in der Religion auf das Für*mich*sein des göttlichen Objektes

[1]) K. d. Gw. I 12. [2]) *Wesen der Religion* II 226. [3]) Jungh. Weltansch. S. 116. [4]) Jungh. Weltansch. 158, 159. [5]) 1. Aufl. 1869, 2. Aufl. Bd. I, 1884. Bd. II. 1885. [6]) Dogmatik [1]21. [7]) Dogmatik [2]I 178. [8]) Dogmatik [1]23. [9]) Dogmatik [1]28—30.

etwas [1]) schärfer hervortritt. — Diese Andeutungen werden in den folgenden Abschnitten ergänzt werden; unsere Aufgabe aber ist es zunächst, dem Ursprung und Werden der vorliegenden Ideen nachzuspüren.

II. Abschnitt:

Hegel und seine Schule.

a. Hegel.

Indem wir die Entstehung der Biedermann'schen Religionspsychologie verfolgen, beginnen wir, bevor wir auf *Hegel* zu sprechen kommen, naturgemäss beim *Rationalismus*. Schon Biedermanns Vater nämlich war ein Anhänger dieser Geistesrichtung, die dem Sohne nach dessen eigener Aussage „im Blute steckte." [2]) Ein rationalistischer Religionsunterricht, den eine abgeblasst supranaturalistische Konfirmationsvorbereitung nicht zu paralysiren vermochte, trug dazu bei, diese Denkweise zu fördern, doch sträubte sich schon des Knaben Sinn gegen die geistlose Willkür der vulgären Aufklärungsweisheit. Das feste Vertrauen auf die siegreiche Evidenz, die unüberwindliche Macht der religiösen Wahrheiten führte schon frühzeitig zu kühnem, mutigem Freiheitssinn, der ohne Angst und Bangen mit den schwierigsten und für viele Theologen gefährlichsten Problemen des Dogmas rang. Wenn in mancher Jünglingsseele der endlich ungestüm erwachende Freiheitstrieb, in das Gewand alles zersetzender Skepsis gehüllt, sich durch schwere, oft verhängnisvoll, ja tragisch endende Krisen zu rächen weiss für die lang erduldete Unterdrückung oder, wohl noch häufiger, für den selbstauferlegten Schlummer eigenen, freien Denkens, so blieb Biedermann vor solch bitteren Erfahrungen verschont, [3]) ohne dass deshalb die wirkliche Religiosität verkürzt worden wäre.

Von der *Universität Basel*, der er 1837 bis 1839 angehörte, empfing Biedermann noch nicht die entscheidenden Eindrücke. *Becks* philosophenfeindlicher Biblizismus blieb seiner rationalistischen Denkweise von vorn herein verschlossen, während *Hagenbach*, der geistvolle Kirchen- und Dogmenhistoriker und *De Wette*, der berühmte Bibelforscher und gemütstiefe Dogmatiker, ihn mächtig anzogen, obschon sie der Schleiermacher'schen Gefühlstheologie ziemlich nahe standen.

---

[1]) Nicht viel, wenn wir Fr. Th. 61 näher untersuchen. [2]) Vortr. 383. [3]) Ib. 384.

Jedenfalls wurde Biedermann von der dortigen Fakultät nicht auf *Hegel* hingeleitet. Der Dozent der Philosophie, *Friedr. Fischer*, war der spekulativen Richtung gründlich abgeneigt, und zumal Hegel fand wenig Gnade in seinen Augen.[1]) Auch der nachmals bekannt gewordene Privatdozent *Daniel Schenkel*, ein begeisterter Anhänger Schleiermachers, perhorrescirte Hegel und gab dem scheidenden Studio als Abschiedsgeschenk den Rat mit, „wenn er sich doch nun einmal auf die Hegel'sche Philosophie einlassen wolle, so möge er das doch wenigstens cum grano salis tun"![2])

Aus dieser rationalistischen Periode lassen sich bezüglich der späteren Religionspsychologie im Einzelnen keine direkten Einflüsse nachweisen. Allerdings aber trug diese Zeit im Allgemeinen sehr stark dazu bei, Biedermann auf eine verständnis- und liebevolle Verarbeitung der herantretenden Ideen vorzubereiten. Mit welcher Spannung mochte der wahrheitsdurstige Jüngling einer gründlichen Erfassung des Hegel'schen Systems, von dem er *(bezeichnenderweise durch David Strauss)*[3]) bereits einige Kenntnis erlangt hatte, entgegenblicken! Welch ungeheure Erweiterung des Horizontes mag er, der „nüchterne Rationalist", wie er sich selbst bezeichnet,[4]) von dieser Philosophie sich versprochen haben!

Dass Biedermann sich indertat ganz in den Geist *Hegels* hineingelebt habe, verrät schon ein Blick in seine Erstlingsschriften. Die starre Abstraktion des Ausdrucks, das durchgängige Hervortreten der rein logischen Kategorieen, die ganze stilistische und lexikalische Ausstattung weisen mit Notwendigkeit auf Hegel hin, und es ist schon dieser äusserliche Umstand ein Erklärungsgrund dafür, dass Biedermann von oberflächlichen Gegnern kurzweg in allen Stücken mit Hegel solidarisch gemacht wurde.[5])

Sowie wir jedoch etwas näher hinzutreten, begegnen wir alsbald einer Differenz von der grössten Tragweite zwischen Biedermann und Hegel. Letzterer anerkennt auch in der Religionsphilosopie nur die eine Methode, die überall und einzig gilt: die Methode des sich explizirenden Begriffs.[6]) Demgemäss beginnt er seine

---

[1]) Vortr. 386. [2]) Ib. 389. [3]) Ib. 386. [4]) Ib. 390. [5]) Wie weit die Äusserlichkeit des Stils mit der Innerlichkeit des Gedankens zusammenhängt, werden wir in der Erkenntnistheorie zu erörtern haben. Biedermann selbst hat wiederholt für seine Ausdrucksweise eine Lanze gebrochen (Vortr. 397, Z. f. wiss. Theol. 1871 S. 14), und mit köstlichem Humor seine Angreifer dem Pfahlbürger verglichen, der schimpft, was man doch jenseits der Grenze für ein Kauderwelsch rede (Ib. 398). Wenn auch Biedermann vielleicht nicht spez. *Nietzsche* im Auge hat, diesen heftigsten Eiferer wider die „verruchtesten aller Deutschverderber, die Hegelianer und ihren verkrüppelten Nachwuchs" (Nietzsche I, 247), so passt doch gerade ihm gegenüber die Verteidigung trefflich [6]) Hegel, Religionsphil. I, 32.

Untersuchung mit einer Feststellung des *Begriffes der Religion überhaupt*, weist sodann die Religion in ihrer endlichen Bestimmtheit, ihrer Unvollkommenheit nach, um schliesslich den durch die Wahrheitselemente inferiorer Stufen bereichert zu sich selbst zurückkehrenden Religionsbegriff, die *absolute Religion des Christentums*, einer Besprechung zu würdigen. Auf den ersten Teil des Werkes angewandt, ergibt die dialektische Methode weiter die Gliederung: Die innere Einheit der Faktoren der religiösen Beziehung oder *Gott*,[1]) sodann das Auseinandertreten dieser Faktoren, näher das *Verhältnis des menschlichen Subjekts zu seinem Gegenstand* in den drei Formen des Gefühls, der Vorstellung und des Denkens,[2]) und drittens die Aufhebung dieses Gegensatzes im *Cultus* und seinem Höhenpunkte, der unio mystica. Wir sehen, dieser Gang verrät das Obwalten der dialektischen Methode in der strengsten Form, ganz konform den Forderungen jenes Systems, dem alles Geschehen ein Werden nach abstrakt logischer Schablone, alles Erkennen aber ein apriorisches Nachkonstruiren dieses Weltprozesses war. Nicht zwar, als ob Hegel das empirische Moment in der Religionsphilosophie gänzlich vernachlässigt hätte. Das eine Mal ist er sogar so freimütig, bei dem „gewöhnlichen Bewusstsein" anzufragen, allein es ist nur der Kürze und Bequemlichkeit wegen;[3]) das andere Mal entnimmt er dem Gefühl einige empirische Bestimmungen, aber nur *γυμναστικῶς*, denn faktisch sind sie „so trivial, dass es nicht der Mühe wert ist, davon zu sprechen".[4]) In Tat und Wahrheit ist nur derjenige Abschnitt, der die Formen des Gefühls, der Vorstellung und des Denkens behandelt,[5]) auf empirische Basis gestellt, aber auch hier tönt uns am Ende das alte Ceterum censeo entgegen: Nur das Denken, das apriorische Herleiten der Begriffe erschliesst den tiefen Schacht der Erkenntnis.

Biedermann ist von dieser Art religionsphilosophischer Forschung von Anfang an weit entfernt. Wenn Hegel den Geist rein in sich spiegeln will, so ertappt ihn Biedermann dabei, wie er die vorgebliche Spiegelscheibe des logischen Bewusstseins als Fenster benutzt, durch welches die ganze empirische Welt mit ziemlicher Ungenirtheit hereinguckt. Mit Recht wird die „Freie Theologie" als spekulative Leistung betrachtet. Biedermann selbst billigt[6]) den Ausdruck *G. Finslers*, wonach dieses Buch „eine aufsteigende Rakete" war, die den Aufmarsch einer neuen Streitmacht, der *spekulativen* Theologie, ankündigte",[7]) doch erinnert diese „Spekulation" schon ganz an die-

[1]) Religionsphil. I 36, 48. [2]) Ib. I 36. [3]) Ib. I 47. [4]) Ib. I 66. [5]) Ib. I 66—126 vergl. S. 71, 79, 82, 125. [6]) Erg. 382. [7]) Georg Finsler, Geschichte d. theol. kirchl. Entw. in der deutsch-reform. Schweiz ²1881, S. 7.

jenige der Dogmatik, welche nicht „Eigenes ausspinnen", sondern nur die Erscheinungen aus dem aufgefundenen Grunde ableiten, und so begreifen,[1]) oder also die Auswirkungen des *induktiv* oder *regressiv* zu Tage geförderten Prinzips *produktiv* in ihrer reinen Gedankenform ausprägen will.[2])

Der logische Apriorismus Hegels, dieses liebste Kind seines Systems, legte es nahe, die Religion wie alle Erscheinungen von der gedanklichen Seite her ins Auge zu fassen und auf ihre *begriffliche* Seite den Accent zu legen. Wie alles Seiende, so musste auch die Religion eine Phase in der Entwicklung des *Gedankens* werden, und so erhielt sie denn auch im System ihren Platz im Bezirke des absoluten Geistes, unmittelbar vor der Philosophie.[3]) — Die Religionsphilosophie verliess den Boden der Encyklopädie; dennoch wusste sie ihren Gegenstand sofort wieder auf begriffliches Gebiet zu stellen, und zwar mittelst der folgenden einfachen Reflexion: Hegel wirft die Frage auf: Wie kommen wir zu einem Verhältnis zu Gott? Die Antwort lautet: Weil wir Denkende sind. Nämlich: „Gott ist das an und für sich Allgemeine und das Denken hat und macht zu seinem Gegenstand das an und für sich Allgemeine".[4]) „Das, für welches das Allgemeine ist, ist immer das Denken";[5]) nicht Gefühl, Vorstellung oder Glaube, sondern das Denken ist der Boden, auf dem allein das Göttliche sein kann.[5]) (Ganz analog sagt die Encyklopädie, dass „die Religion und Religiosität wesentlich im Denken ihre Wurzel und Stelle habe".[6])

Mit Biedermanns Gedanken konfrontirt, ergibt sich gleich hier die grösste Verwandtschaft. Wir sahen oben, wie die „Freie Theologie" das theoretische Bewusstsein als notwendiges Mittelglied zwischen Gott und den Menschen eintreten lässt.[7]) Folglich erwächst auch nach dieser Theorie die Religion aus dem Nährboden des Gedankens. Aber auch die Begründung dieser Annahme lässt auf innere Verwandtschaft schliessen: Biedermann erklärt: das dem individuell bestimmten Ich gegenüberstehende Allgemeine (Gott) kann nicht ohne weiteres mit diesem in Verbindung treten, denn Gleiches ist nur für Gleiches. Darum muss eben die Funktion des Allgemeinen, wie das theoretische Bewusstsein bei Biedermann öfters heisst, beide Glieder vereinen.[8]) Es ist vollständig das soeben aus Hegels Munde vernommene Argument.

Auf dem Standpunkt der Religion angelangt, sieht Hegel seine erste Aufgabe darin, Form und Inhalt des aufgefundenen Phänomens aufzusuchen.[9]) Dabei ergibt sich als erste Form der Religion das

[1]) Dogmatik 140. [2]) Dogmatik 13,9, vergl. I 57, I 156. [3]) Encyklopädie § 564—571. [4]) Religionsphil. I 62. [5]) Religionsphil. I 52. [6]) Encykl. 3. [7]) Fr. Th. 38, vgl. Junghegel'sche Weltansch. 127. [8]) Fr. Th. 38. [9]) Religionsphil. I 62.

Gefühl.[1]) Zu Gunsten des Gefühls bringt man etwa vor: Wir wissen von Gott unmittelbar, es braucht also über ihn nicht raisonnirt zu werden.[2]) Mit ersterer Aussage erklärt sich Hegel völlig einverstanden, denn gerade sein System prädizirt ja ein unmittelbares Wissen von Gott, der uns niemals durch discursives Denken, empirische Grübeleien dargeboten werden kann.[3]) Was aber die Folgerung anbetreffe, man müsse aus diesem Grunde auf denkende Erforschung des Göttlichen überhaupt verzichten, so wendet sich Hegel höchst energisch gegen diese Befeindung seines Standpunktes und vergilt durch eine überaus scharfe Polemik gegen die Gefühlstheologie die Angriffe der Gegner. „Im Gefühle befindet sich der widersprechendste Inhalt, das Niederträchtigste und das Höchste, Edelste hat seinen Ort darin."[4]) Eine Reihe von Stellen gaben wir in der Einleitung wieder.[5]) Man erinnere sich auch des Passus der Encyklopädie: „Der Geist ist als Gefühl nur die niedrigste Stufe des Bewusstseins, ja in der mit dem Tiere gemeinschaftlichen Form der Seele".[6]) oder gar jener berühmt-berüchtigten Stelle aus der Vorrede zu Hinrichs Religionsphilosophie: „Gründet sich die Religion im Menschen nur auf ein Gefühl . . ., so wäre der Hund der beste Christ".[7]) — Doch will Hegel das Gefühl keineswegs aus

[1]) Zum richtigen Verständnis der Hegel'schen Art trägt gerade der Übergang hiezu nicht wenig bei. „Das Allgemeine (die allgemeine Basis der Religion) zunächst ist das Bewusstsein von Gott: dieses ist nicht nur Bewusstsein, sondern näher auch Gewissheit. Die nähere Form derselben ist Glauben, diese Gewissheit, sofern sie im Glauben, dies Wissen von Gott, *Gefühl* und im Gefühl ist." Ich muss bekennen, diesem ganz ungrammatikalischen Satz ohne Conjektur keinen Sinn abgewinnen zu können; als die einfachste schlage ich vor: „Die nähere Form derselben (der Gewissheit) ist Glauben, diese Gewissheit, sofern sie im Glauben, *diesem* Wissen von Gott, *Gefühl* und im Gefühl ist." Der immer noch unschöne Satz ist so wenigstens verständlich geworden und bedeutet: Das Bewusstsein von Gott gestaltet sich in der konkreten Realität, im Aussersichsein des Absoluten, näher zur Gewissheit. Die nähere Form derselben ist Glauben, und zwar hat dieser die Eigenschaft, dass er allerdings seinem konstituirenden Element nach Wissen von Gott, aber dennoch in diesem Wissen als *Gewissheit* vorwiegend Gefühl und im Gefühl ist. Zu dieser Conjektur schreite ich um so lieber, als bei der mangelhaften Vortragsweise Hegels Verstösse in Text und Nachschrift sehr leicht mitunterlaufen konnten. *Rosenkranz* erzählt launig, wie die Schüler zu seinen Füssen sassen und seinen „magischen Worten lauschten, die er, in Papieren auf dem Katheder wühlend, hustend, schnupfend, sich wiederholend, nicht ohne Mühsamkeit vorbrachte" (Rosenkranz 380; übrigens befinden sich die dortigen Angaben über die Frequenz der Hegel'schen Vorlesungen im Widerspruch zu *Vatkes* Notiz, dass Hegel immer nur sehr wenige, aber um so treuere Zuhörer hatte [*Vatke*, Religionsphil. 179]); auch *Beneke* weiss von den auffallenden Unebenheiten der Hegel'schen Diktion und der Schwierigkeit ihrer Fixirung zu berichten (*W. Vatke* 89). [2]) Religionsphil. I 66. [3]) Religionsphil. I 47. 68. [4]) Religionsphil. I 73. [5]) Vergl. oben S. 180 f. [6]) Encykl. XXI. [7]) Hegel XVII. 295.

der Religion verweisen, im Gegenteil *soll* und *muss* Gott, wie jeder wahrhafte Inhalt, im „*Herzen* gehabt werden.[1]) *Herz aber ist mehr als Gefühl;* während dieses nur momentan, flüchtig und zufällig, ist mit „Herz" eine anhaltende Weise des Bewusstseins ausgesprochen. Das Herz muss gereinigt, gebildet werden, damit wahrhafter Inhalt es erfülle".[2]) Dasselbe wird an anderer Stelle implicite gesagt, wenn es heisst: Es soll der fühlende, glaubende Geist, der Geist überhaupt sich (in der Religion) erheben.[3])

Soweit Hegel hier dem Gefühl Konzessionen macht, sehen wir Biedermann völlig einig mit ihm. Zwar, dass das Gefühl die erste Form sei, in welcher der religiöse Inhalt dem Menschen gegeben ist, diese Behauptung Hegels können wir von Biedermanns Erstlingsschriften nicht erwarten, ging doch ihr Bestreben gerade darauf, mit allem Nachdruck die spezifische Verschiedenheit von Philosophie und Religion zu urgiren, und folglich nur in die einheitliche Verbindung von gegenständlichem und zuständlichem Bewusstsein das Wesen der Religion in all ihren Stufen zu setzen. Somit konnte das Gefühl für sich niemals eine Äusserungsform der Religion sein. Dagegen ist die *Dogmatik* von Anfang an unbefangen genug, sich zu Hegels Auffassung zu bekennen. Dass das Gefühl zwar nicht die Grundform, wohl aber *die erste Erscheinung der Religion* sei, wird ohne weiteres zugestanden[4]) *Direkte Einwirkung Hegels auf Biedermanns „Freie Theologie" scheint jedoch in der Bevorzugung des Ausdruckes „Herz" zum Ausdrucke zu kommen.*[5]) (Später hat Biedermann das Wort durch „Gemüt" ersetzt.[6]) Auch wenn Hegel den Menschen im Gefühl seine Partikularität haben lässt,[7]) so stimmt dies ganz mit Biedermanns Präzisirung der Religion als eines praktischen Verhaltens, denn „praktisch" heisst alles das, „was eine unmittelbare Beziehung aufs Einzelne, Konkrete hat".[8]) Sollte das nicht eine Anlehnung sein an Hegels Diktum: „Mich praktisch verhaltend habe ich es immer nur mit Einzelnen zu tun"?[9]) Wenn Hegel dieses Wort vorwiegend zentrifugal verwendet, Biedermann dagegen zentripetal als Verhalten zu der konkreten Realität des Subjekts,[10]) so ist dies für die Behauptung eines direkten Abhängigkeitsverhältnisses vollkommen irrelevant. Die ganze Bedeutung der hier namhaft gemachten Hegel'schen Motive für die Biedermann'sche Religionstheorie können wir jedoch erst an späterem Orte würdigen.

Die Stufe des Gefühls verlassend, begibt sich Hegel auf den Boden der *Vorstellung,*[11]) wobei naturgemäss die *objektive* Seite der

[1]) Religionsphil. I 75. [2]) Ib. I 76. [3]) Ib. I 99. [4]) Dk.[1] 83, [2] I 203, 215, 290. [5]) Fr. Th. S. 37 allein dreimal. [6]) Z. f. wiss. Theol. 1871. S. 5. [7]) Ib. I, 80, 78, 152. [8]) Fr. Th. 34. [9]) Ib. I 106. [10]) Vgl. J. W. 116. [11]) Hegel, Religionsphil. I 75.

religiösen Gewissheit in den Vordergrund zu treten hat. Die Hoffnung, damit eine Region betreten zu haben, wo das religiöse Objekt nicht mehr bloss unselbständig und zufällig gegeben ist, muss allerdings bald preisgegeben werden, da die Vorstellung den gesuchten Inhalt unter verhüllendem Gewande verbirgt, das Geistige durch Metaphern, Gleichnisse u. s. w. in sinnliche Formen einzwängt. Dies gilt auch von der göttlichen Geschichte, zumal der Geschichte Jesu Christi: göttliches Tun, absolut göttliche Handlung ist in die Form der Vorstellung eingegangen.[1]) Der Alltagsmensch hat diesen ewigen Wahrheitskern nur als dunkles Anerkennen: „der subjektive Geist gibt Zeugnis dem Geist, der im Inhalt ist“,[2]) in der Geschichte, der Erfahrung. Dieses Zeugnis besteht zunächst nur in einem dunkeln Bewusstsein göttlicher Mächte,[3]) verlangt aber nach denkender Herausbildung des Geistigen, damit der substanzielle Kern der Phänomene sich abklären und rechtfertigen kann. So drängt dieser ganze Standpunkt auf die Stufe des Denkens, zu welcher Hegel nunmehr ohne weiteres übergeht. Gewiss überrascht diese Geschwindigkeit, die Vorstellung abzutun, den Kenner der Encyklopädie, besonders auch der Phänomenologie, woselbst die Religion ganz an die Form der Vorstellung gebunden war. Da auch die Religionsphilosophie an einzelnen Punkten diese Bestimmung aufstellt (vergl. die oben zitirte Bemerkung: „Die Religion ist die unbefangen vorstellungsmässig denkende Vernunft“)[4]), können wir uns des Eindrucks der Unentschiedenheit der Hegel'schen Religionstheorie nicht erwehren.

Unschwer finden sich gewisse Analogieen bei Biedermann. Dass das Gefühl im religiösen Bewusstsein zunächst in Gemeinschaft mit dem theoretischen Moment der Vorstellung auftritt, ist ihm ein unerschütterliches Dogma. Auch dessen ist er sich wohl bewusst, dass die Vorstellung zu allen Zeiten die allgemeine Form des religiösen Denkens sein werde. Das verbürgt ihm einerseits das intellektuelle Niveau der Menge, anderseits die Natur der Religion als eines *Verhältnisses* verbunden mit derjenigen der Vorstellung, ein solches dem Bewusstsein am leichtesten vermitteln zu können. Man beachte wohl: Biedermann negirt die Notwendigkeit der „Vorstellung“ im erkenntnistheoretischen Sinn, deklarirt aber diese für die dem Glauben selbst *unmittelbar natürliche Form des Bewusstseinsmomentes der Religion*. Das schliesst aber keineswegs die Läuterung der religiösen Vorstellung aus. Biedermanns wissenschaftliches Interesse war mächtig genug, um gebieterisch nach der adäquaten Ausprägung

[1]) Religionsphil. I 82. [2]) Ib. I 33, anklingenden Röm. 8, 16. [3]) Ib. [4]) Ib. I 117, ähnlich I 44. [5]) Dk. I 295, Vortr. 413, Fr. Th. 49, 51 ff. Dk.[1] 40.

zu verlangen. Ist es doch nicht die Religion selbst, die bei diesem Destillationsprozess in Mitleidenschaft gezogen wird, sondern nur ein Moment davon, dessen dem Wesen des Geistes gemässe Veränderung eine solche der religiösen Bilanz in keiner Weise nach sich ziehen muss. Das ganze theoretische Moment der Religion fällt somit in den Bereich der Philosophie [1]), welche dasselbe aus dem Jünglingsalter in die Reife des Mannesalters befördert. Ganz so hatte Hegel geäussert: „Es ist falsch, dass Beides, der Glaube und die freie, philosophische Untersuchung, ruhig nebeneinander bestehen kann,“ [2]) „solange die Religion ein Credo . . hat, so lange hat sie das, mit dem die Philosophie sich beschäftigen kann“ (Encykl. XX). Also wiederum die grösste Verwandtschaft der Ideen.

Die Aufgabe des Denkens nun setzt Hegel darein, die anscheinend einfache Vorstellung in ihre unterschiedenen Bestimmungen aufzulösen, [3]) ihre innern Widersprüche klarzulegen, ihren inneren Zusammenhang aufzuweisen. [4]) Auch dies Ziel wird nur succesive erreicht. Der Verstand mag sich noch so sehr abmühen, er bleibt in Widersprüchen befangen, solange er sich auf blosse Beobachtung beschränkt. Auch Beweise und Konstruktionen, wie immer sie beschaffen sein mögen, vermögen niemals die innere Notwendigkeit zu reproduziren. Darum geht Hegel auf den Standpunkt des „spekulativen Religionsbegriffs“ über. [5]) Dieser ganze Abschnitt jedoch, mit seinen fast undurchdringlichen Labyrinthen, der schwerfälligen und nur aus dialektischen Prinzipien einigermassen verständlichen Struktur, sowie der unbegreiflichen Breite der Diktion gewiss einer der unerquicklichsten des ganzen Werkes, bietet hinsichtlich Biedermanns wenig Ausbeute. Die für uns bedeutsamsten Punkte dieses ganzen Exkurses haben wir teilweise in anderem Zusammenhange bereits angeführt, anderenteils werden wir später darauf zu sprechen kommen. Ohne das langsame Vehikel des dialektischen Schematismus zu besteigen — für unsere Aufgabe trägt es nichts aus — geben wir hier nur des Zusammenhangs halber das Resultat wieder, wonach die Religion das Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittelung des endlichen Geistes oder auch Selbstbewusstsein des absoluten Geistes ist. [6]) Doch damit haben wir die Grenze der Religionspsychologie, die uns hier allein beschäftigt, bereits überschritten, und zwar unter allen Umständen. Denn betonen wir das Subjekt der religiösen Tätigkeit, so finden wir uns im Zentrum der Metaphysik, betonen wir die Identität der Tätigkeit des Absoluten mit der des endlichen Geistes, so sind wir im Mittelpunkte

[1]) Freie Theol. 28 u. a. [2]) Religionsphil., I 26. [3]) Ib. I 86. [4]) Ib. I 87. [5]) Ib. I 126. [6]) Ib. I 129. 134.

der absoluten Philosophie, während die Religion sich nach bündigen Aussprüchen mit der vorstellungsmässigen Funktion zufriedenzugeben hat. Sichtlich befindet sich hier Hegel in der grössten Verlegenheit, einerseits die Religion dem Purgatorium des dialektischen Fortschrittes zu entreissen, andererseits doch die Souveränetät der Philosophie zu wahren. Doch da bietet sich ein Ausgang. Würden wir vom System aus ganz einfach erwarten, die Religion müsse sich eben zu der Höhe des philosophischen Denkens aufschwingen und in ihrem Schoosse aufheben lassen, so öffnet sich nun plötzlich eine andere Türe, und vor unserem Auge erscheint die Kultustheorie.[1]) — Was von diesen Entwickelungen auf Biedermann übergegangen ist, wird im erkenntnistheoretischen Kapitel zu untersuchen der Ort sein.

Im **Kultus** also soll die Kluft zwischen endlichem und unendlichem Geist sich schliessen. Sehen wir nun, wie dies geschieht. „Der Kultus ist die Beziehung des subjektiven Bewusstseins auf den Gegenstand, der Gott ist, näher die praktische Beziehung auf diesen Gegenstand".[2]) In ihm ist der wegen des absoluten Faktors des religiösen Verhältnisses widerspruchsvolle Gegensatz (wie kann das *Absolute* zu irgend einer Grösse in ein *Verhältnis* treten?) des Subjektes zum Gegenstand, wie wir ihn bei der bisherigen Untersuchung der Religion gefunden haben, aufgehoben. Doch betrachten wir die Momente des Kultus, so finden wir zunächst ein theoretisches Moment, und zwar ist es von grosser Wichtigkeit zu beachten, dass dieses *θεωρητικόν* zunächst Vorstellung ist und als solches bleibt.[3]) „So fällt also das Wissen dem Kultus anheim, und die erste Gestalt, die uns da begegnet, ist der *Glaube*".[4]) Was Hegel darunter versteht, hat er uns in abbrevirter Weise bereits gesagt, doch kommt dieser Begriff erst hier zu seiner vollen Geltung. Wir kennen den Glauben als ein geistiges Tun, welches nicht nur in theoretischer Weise seinen Gegenstand hat, sondern desselben *gewiss* ist.[5])

> In dieser Gewissheit nun ist enthalten, dass wir eine innere Vermittelung zwischen dem religiösen Subjekt und seinem Objekte haben, denn beide sind nach ihrer Aussage zur Einheit verbunden. Diese Vermittelung aber lässt den religiösen Gegenstand nicht als einen fremden stehen, als einen jenseitigen Bewusstseinsgegenstand, sondern sie erfasst ihn als das eigene Wesen, das Ansich des Bewusstseins.[6])

[1]) Religionsphil. I 136. [2]) Ib. I 142. [3]) Ib. I 142. [4]) Ib. I 143. [5]) S. o. S. 243. [6]) Religionsphil. I 143.

„In der glaubensvollen Andacht vergisst das Individuum sich und ist erfüllt von seinem Gegenstand, es gibt sein Herz auf und behält sich nicht als unmittelbar, obgleich es von sich allgemein weiss". [1]) Nur beschränkte Engherzigkeit und blosses Eingebanntsein in die Heerstrasse der gemeinen Reflexionsbildung könnte diesen Begriff des Kultus mit Pantheismus gleichsetzen, weil ja zu diesem Begriff doch gehört, dass die Sonne, der Stein oder auch das einzelne Selbstbewusstsein qua solches mit Gott gleichgesetzt werde. [2]) Die Antithese zu diesem Glauben bildet vielfach jener andere, welcher auf Äusserlichkeiten abstellt, Wunder, einzelne Historien u. s. w., während doch der Inhalt der Religion kein anderer sein kann, als die ewige Natur Gottes. [3]) „Ob bei der Hochzeit zu Kana die Gäste mehr oder weniger Wein bekamen, ist ganz gleichgültig." [4]) Auch diese Phase des Glaubens negirt der Geist, indem er sich über sie emporhebt zur konkreten Einheit mit dem Absoluten. „Im Kultus ist Gott auf der einen Seite, Ich auf der anderen, und die Bestimmung ist, mich mit Gott *in mir* (also auf dem Boden des Subjekts) selbst zusammenzuschliessen . . ., diese konkrete Einheit; für unsere Betrachtung ist das theoretische Bewusstsein auch konkret, aber nur an sich: dass es auch für das Subjekt konkret werde, ist das praktische." [5]) Das will besagen: Der Kultus muss zu den theoretischen auch praktische Elemente in sich bergen, wenn er dem Drang des Menschen nach dem Unendlichen genügen will, und so kommt denn hier endlich das Gefühl zu seinem Rechte. „Der Kultus ist, sich diesen höchsten Genuss zu geben (die Zusammenschliessung mit Gott), — da ist *Gefühl* darin". [6]) Allein wenn auch hiebei das Subjekt (gemäss der uns schon bekannten Eigentümlichkeit des Gefühls) nur seiner besonderen Partikularität nach betätigt ist, so ist diese Subjektivität und Endlichkeit doch nur eine formelle, während das Bewusstsein, vom absoluten Inhalte wissend, sich im Äther dieser Absolutheit frei bewegt. [7]) Am deutlichsten wird das Gefühl in der Religion engagirt durch die Definition: Der Kultus ist „die Tätigkeit des Hervorbringens der Einheit und des Genusses derselben, damit das, was im Glauben an sich ist, auch vollbracht, *gefühlt, genossen* werde". [8]) So lange diese Einheit nicht als eine völlige anerkannt ist und immer noch eine Trennung über dieser Sphäre schwebt, „so klingt durch die Freude jener lebendigen Einheit ein unaufgelöster Ton der Trauer und des Schmerzes;" [9]) ein Schicksal, eine unbekannte Macht, eine zwingende Notwendigkeit, *unerkannt unerkannt*, ohne Versöhnung, der das Bewusstsein sich

[1]) Religionsphil. I 145. [2]) Ib. I 144 f., vergl. 54. [3]) Ib. I 150 f. [4]) Ib. [5]) Ib. 152, vergl. 165. [6]) Ib. I 152. [7]) Ib., I 152 f. [8]) Ib. I 156. [9]) Konjektur für blosses Komma.

unterwirft, aber nur mit Negation seiner selbst, schwebt über dem Haupt von Göttern und Menschen". [1]) Das Höchste aber, was der Kultus zu leisten vermag, ist „dies Gefühl, dieser Genuss, dass ich bei Gott in Gnaden bin, dass der Geist Gottes in mir lebendig ist, das Bewusstsein der Vereinignng, Versöhnung meiner mit Gott,[2]) die *unio mystica.*[3]) — Die näheren Ausführungen fallen der speziellen Cultustheorie anheim; wir können somit hier einhalten, um zunächst Biedermanns Stellung zu den entwickelten Gedanken zu untersuchen.

Was die *Aufgabe* anbetrifft, die dem Kultus gestellt wird, so ist sie bei *Hegel* und *Biedermann* genau die nämliche. Beiderorts soll der Gegensatz zwischen Gott und dem Menschen aufgehoben werden. Die Freie Theologie liess sich vernehmen: „Das theoretische Verhalten zu einem Gegenstand ist für den Menschen zunächst noch ein *äusserliches*",[4]) denn jener steht dem Menschen doch als ein anderes gegenüber und bleibt ihm, wenn keine weitere Vermittlung hinzutritt, fremd und wirkungslos.[5]) Ganz so hatte *Hegel* das theoretische Moment der Religion ausgestattet gefunden. Die Religion als sozusagen unbefangen denkende Vernunft war ihm in der widerspruchsvollen Weise der Vorstellung stecken geblieben,[6]) der Kultus aber hatte beide Glieder des Gegensatzes zur Einheit vermittelt.

Auch die Beschreibung der psychologischen *Form* ist beiden Autoren gemeinsam. Wir trafen oben als die Basis des Kultus den Glauben. *Hegel* fasst diesen ganz im paulinischen[7]) und reformatorischen[8]) Sinne, als eine Funktion, die nicht allein den Intellekt, sondern das ganze persönliche Innenleben des Menschen in Beschlag nimmt.[9]) Die Basis ein Wissen, das Ganze aber Wissen plus Affektion, oder richtiger ein einheitlicher Zustand des Subjektes, an welchem phänomenal das Gefühl mindestens gleichen Anteil hat, wie die

---

[1]) Religionsphil. I 165, [2]) Ib. I 168. [3]) Ib. I 167. [4]) Fr. Th. 38. [5]) Fr. Th. 40. [6]) Religionsphil. I 117. [7]) Vergl. *Immer*, Neutestamentl. Theologie S. 288 f, [8]) Vergl. *Staub*, Das Verhältnis der menschlichen Willensfreiheit zur Gotteslehre bei Martin Luther und Huldreich Zwingli S. 29. (Darnach kommen vor allem die Reformationsschriften Luthers von 1520 in Betracht). *Luther*: „Der wahre Glauben ein Leben in Gott". *Zwingli*: „Fidem habere idem est ac Deum habere" „sich frei an Gott lassen und Gott in sich leben, walten, Alles sein lassen". (Comment. III, 246. VI, 1, 341, bei *Pfleiderer*, Grundriss S. 8). Die *Concordienformel*: „ Fides non est nuda notitia historiae de Christo, sed tale Dei donum, quo Christum redemtorem nostrum agnosciuns ipsique confidimus". (Ep. III, 4 bei *Gumlich*, Christl. Symbolik[3] S. 44). Der *Heidelberger Katechismus:* „Was ist warer glaub? Es ist nicht allein ein gewisse erkanntnuss, dardurch ich alles für war halte, was uns Gott in seinem wort hat offenbaret: sonder auch ein hertzliches vertrawen, welches der heilige Geist durch das Evangelium in mir würket" (Fr. 21 bei *Winer*, Comparative Darstellung der verschiedenen christlichen Kirchenparteien[4] S. 140). [9]) Religionsphil. I 143 ff.

spezifisch ideelle Substanz. — Genau ebenso lehrt *Biedermann*, dass der *Glaube* zweierlei umfassen solle: „einmal die *theoretische* Vermittelung des Menschen mit dem Inhalt seines allgemeinen Wesens; und dann die *praktische* Vermittelung des Menschen nach der individuellen Gestaltung seines Ich mit dem Resultat seiner theoretischen Vermittelung". [1]) Ganz wie Hegel legt auch Biedermann grosses Gewicht darauf, dass diese Tätigkeit des Glaubens jedoch nicht in zwei temporal unterschiedene Componenten zerfalle, sondern dass diese Scheidung nur eine „logische" sei, während die Funktion selbst einen *einheitlichen* Akt bilde. [2]) Beiderseits also dieses energische Auseinanderhalten von Glauben im Sinne einer spezifisch religiösen Tat, und „Glauben" in der Bedeutung eines Fürwahrhaltens aus nur subjektiv zureichenden Gründen.

Dies mögen die hauptsächlichsten Berührungspunkte zwischen *Hegel* und *Biedermann* sein, soweit sie sich aus der Vergleichung ihrer Werke von vorneherein dem Leser aufdrängen. Gewiss sind schon die aufgewiesenen Analogieen sehr erheblich, und dennoch müssten wir noch immer einen sehr grossen Sprung zwischen *Hegels intellektualistischer* und *Biedermanns harmonistischer* Religionstheorie statuiren, wenn sich nicht weitere Bindeglieder ausfindig machen liessen.

Aber gerade das letztere ist der Fall. Wir erkannten oben die Schwierigkeit, die es *Hegel* bereitet, Religion und Philosophie so gegen einander abzugrenzen, dass keine die andere verletzt und entwertet. Wir erwarten vergeblich, dass der Magus des Südens, wie man den schwäbischen Philosophen auf Grund der mannigfachen Dunkelheiten seiner Religionsphilosophie beinahe nennen könnte (wenn nicht etwa Schelling diesen Titel vorher in Anspruch nähme) endlich einmal aus seinen Orakelsprüchen heraustrete und klar und deutlich die Stellung beider Geistesgebiete keinzeichnete. Eines steht fest: Die Religion hat auf ihrem Höhepunkt, dem Kultus, dieselbe Aufgabe, die nach anderen Ausführungen die spekulative Philosophie zu leisten hat, nämlich den Widerspruch des endlichen Subjekts mit seinem absoluten Wesensgrunde zu überbrücken. Und ferner: Die Religion sollte nicht minder als die Philosophie die *höchste Sphäre* des menschlichen Bewusstseins sein. [3]) (Wir werden sehen, wie gerade diese Benennung „Sphäre" eine für uns bedeutende Rolle spielen sollte). Am innigsten aber werden beideGeistesfunktionen verbunden, wenn die Religionsphilosophie sagt: Da der Gegenstand der Religion, wie der

[1]) Fr. Th. 177. [2]) Fr. Th. 43. [3]) Religionsphil. I 30 u. a. Selbstverständlich gilt dies nur von dem sublimen (vergl. o. S. 189) Religionsbegriff.

Philosophie derselbe ist, nämlich „die ewige Wahrheit in ihrer Objektivität, Gott und Nichts als Gott und die Explication Gottes", fallen beide in eins zusammen. *Die Philosophie ist indertat selbst Gottesdienst*, aber beide sind es in eigentümlicher Weise: *in dieser Eigentümlichkeit der Beschäftigung unterscheiden sich beide.* [1]) Weiter konstatiren wir: *Die Religion verträgt sich mit allen Entwicklungsstufen des theoretischen Bewusstseins;* auch der Philosoph kann, nein *muss* sich für sie begeistern, auch die absolute Form des Denkens mit kultischen, also religiösen Aufgaben betraut werden [2]) Nun hatte ferner die Religionsphilosophie erklärt, Philosophie und Religion unterscheiden sich nur in der Eigentümlichkeit ihrer Beschäftigung mit Gott, der Gegenstand sei derselbe. Wollte man diesen Satz so verwerten, dass die eine begrifflich, die andere aber vorstellungsmässig sich betätige, so machen wir hiegegen einfach die Benennung dieser Tätigkeiten als zweier „Sphären" innerhalb des menschlichen Geisteslebens geltend. Vorstellung und Denken dürfen wohl als zweierlei Stufen, doch nimmermehr als zwei verschiedene Sphären bezeichnet werden. Überdies sahen wir soeben, dass das Denken des Gebildeten sich gleichfalls mit der Religion verträgt. M. a. W. da das Objekt der beiden das nämliche, sie selbst aber verschiedene Sphären, so müssen sie sich der *psychologischen Funktion nach von einander unterscheiden.* Wenn aber dies der charakteristische Unterschied, so war für einen Späteren genügend Grund vorhanden, die religiöse Tätigkeit als eine eigene *einheitliche* Funktion mit den *Momenten des gegenständlichen und zuständlichen Bewusstseins* zu charakterisiren, und damit die unfreiwillige Konzession, die dem von religiöser Begeisterung überströmenden Munde des Philosophen selbst oft genug beim Lobe der Religion entfahren war, zur Theorie zu erweitern, indem Religion und Philosophie definitiv in zwei verschiedenen Betätigungsweisen des Geistes internirt wurden. Damit hörte die Konfusion auf. Die Philosophie *war* nicht mehr Kultus, wie Hegel versichert hatte, aber sie *wurde* zum Kultus, *die Religion war nicht mehr eine minorenne Philosophie, sondern eine Königin, deren Reich aber nicht im Bezirke des Begriffs.* Zu dieser Grenzregulirung drängte die immanente Logik der Anschauungen.

Biedermann musste nur dem logischen Zug der Ideen folgen, so stund eine Theorie im Prinzipe fertig vor ihm. Hegels Widersprüche waren ihm ein sicherer Kompass, an dem er sich im Grossen und Ganzen mit nicht allzu grosser Mühe orientiren konnte. Eines aber verdient ganz besondere Beachtung: *Biedermann hatte ein ausserordentlich feines Sensorium, die philosophische Theorie von den*

[1]) Religionsphil. I 5. [2]) Ib.

Selbstzeugnissen des religiösen Gemütes zu unterscheiden. Je mehr sich nun Hegel der Kultuslehre annäherte, um so deutlicher wurde eben die Stimme des religiösen Gemütes, und schon dies musste Biedermann veranlassen, hier die Heimat, den eigentlichen Kern der Religion zu suchen. Zum Überfluss kam ein weiterer Umstand hinzu. Im Kultus erst kam *der Glaube* zur vollen Geltung. Da nun Biedermann von jeher gelernt hatte, im Glauben das Herz der Religion zu erblicken, war es beinahe unumgänglich, diesen Begriff ins Zentrum zu setzen und von ihm aus die übrigen Erscheinungen der Religion zu beurteilen. Es war ein starkes Stück von Hegel und eine wenig verheissungsvolle Probe seiner Methode, den Kultus (so wie er ihn auffasst) an die letzte Stelle der prinzipiellen Erörterung zu setzen, während doch faktisch von ihm, wie er verstanden ist, das ganze pulsirende Leben der Religion ausgeht. Ja, wenn „Kultus" bei Hegel dem „darstellenden Handeln" Schleiermachers, oder also dem Kultus im gewöhnlichen Sinne, entspräche! Wir begreifen die vorliegende Gliederung nur aus dem Bestreben, die dialektische Methode konsequent durchzuführen, aber auch so können wir Hegel von dem Vorwurf rationalistischer Rudimente nicht frei sprechen. So wurde also Biedermann förmlich darauf hingedrängt, die Hegel'sche Religionstheorie im Sinne seiner Kultuslehre zu reformiren. **Seine ganze Religionspsychologie ist nichts anderes als die wissenschaftlich vertiefte Bearbeitung uud der systematische Ausbau der Hegel'schen Kultustheorie.**

Wenn dieser Nachweis, wie wir hoffen, gelungen ist, so soll damit das Verdienst Biedermanns nicht verkleinert sein. Wir sahen, wie Hegel bis hart vor die Schwelle des Religionsbegriffes gelangt ist, den Biedermann aufstellte. Fragen wir, warum Hegel nicht selbst zu der Anschauung konsequent durchgedrungen ist, zu welcher er malgré lui immer wieder hingezogen wird, so liegt die Antwort nicht ferne. Er hätte den Rahmen seines dialektischen Schemas zerbrechen, die Religion aus dem Vitalprozess der Idee herausreissen müssen, wenn er ihr den intellektuellen Charakter absprechen wollte. Und wo sie einbürgern, ohne sie zum blossen Schein zu erniedrigen? Besser noch, die Religion sei blosse Vorstellung, als sie *sei* nicht, und so brachte denn Hegel dem Hegelismus ein Opfer, um unter der Hand durch doppelt enthusiastische Hekatomben diese Degradirung der Religion wieder gut zu machen. Seine gewiss tief empfundenen Lobreden auf die Religion enthalten etwas von „pater peccavi". Die strenge und entschiedene Theorie aber, wie sie Biedermann vertritt, beweist *den offenen Bruch mit dem System des absoluten Idealismus.* Wüssten wir sonst gar nichts anderes über den Verfasser der „Freien Theologie", so genügte doch schon der eine Religionsbegriff, ihn nicht mit den blossen Nachbetern Hegels in eine Linie

zu stellen. Wer weiss, wie schwer es ist, die eisernen Maschen des dialektischen Systems auch nur wenig zu lockern, wird dieser bedeutsamen Änderung Biedermanns seine hohe Anerkennung nicht versagen können,

Ausser der systematischen Bedingtheit war es ein anderer Faktor, der Hegel verhinderte, seinen religiösen Instinkten gemäss die Theorie der Religion auszugestalten. Wenn er von „Religion" redete, so wurde ihm dieser Ausdruck sofort identisch mit „*die* Religion", mit der offiziell kirchlichen Lehre. Wie in Biedermanns und der meisten Hegelianer Schriften „die Philosophie" steht, wo wir präziser „die *Hegel'sche* Philosophie" sagten, so verwendet Hegel das Wort „Religion" im Sinne der Religion *κατ'ἐξοχήν*, der christlichen oder, wie er selbst gerne sagt, der geoffenbarten, speziell der kirchlich approbirten und ganz genau der evangelisch-kirchlichen Religion. Aus dieser Gleichsetzung von Religion (=Religiosität) und „*die* Religion" ist es dann allerdings leicht erklärlich, wie diese Bewusstseinstatsache und Geistesmacht ihren Platz im System erhielt. Biedermanns freiere theologische Stellung musste diese Gleichung auflösen. So lange er dem kirchlichen Lehrkörper angehören wollte, und das Bewusstsein eines christlichen Theologen in sich trug, konnte er nicht zugeben, dass die offiziell kirchliche Lehrsatzung mit der christlichen Religion ohne weiters gleichgesetzt werde, war er doch in manchen Stücken mit der *Form* des kirchlichen Dogmas zerfallen. Daher rekurrirte er, wie Hegel auf die *offizielle* Ausprägung zurückgegangen war, seinerseits an die *individuelle* Erfahrung, und *ihr* entnahm er seinen Religionsbegriff, wie auch Hegel von dieser Quelle nicht unberührt geblieben ist.

Übrigens ist sich Biedermann seiner weitgehenden Bedingtheit durch Hegel gar wohl bewusst. Er selbst erzählt, wie er sich bald nach seiner Ankunft in Berlin neben den theologischen Fachstudien mit konzentrirtem Eifer auf die Hegel'sche Philosophie warf. „Bald fügte sich mein ganzes Denken in die grossartige Architektonik dieses Systems ein, und auch die Sprache wurde mir mehr und mehr natürlich zu eigen, während was doch als der eigentliche Kern dieser Philosophie galt, die aus dem reinen Denken spinnende aprioristische Weltkonstruktion der Begriffsdialektik, mir von Anfang an als nur eine andere Art von philosophischer Mythologie, gegenüber der religiösen, verdächtig war". [1]) „Ob ich ... dem ächten Geiste Hegels treu blieb, oder prinzipiell von ihm abging, konnte mir gleich sein: ich wollte ja nicht Hegel, sondern die Wahrheit. Für mich war ich allerdings der ersten Überzeugung — und bin es noch. In alle Wege aber war und bin ich Hegel vor allen andern Philosophen

[1]) Vortr. 389.

für die reichste Befruchtung meines eigenen Denkens dankbar". [1]) So urteilte Biedermann in späteren Jahren; die „Freie Theologie" selbst gibt über ihre Stellung zu Hegel keine direkte summarische Auskunft. Doch glauben wir nicht fehlzugehen, wenn wir gerade bezüglich der Hegel'schen Religionstheorie eine versteckte Anspielung in ihr vermuten. An der fraglichen Stelle nämlich redet Biedermann von neueren, zwar in Einseitigkeit verrannten, aber lebensfrischen Philosophen, welche „die Religion und die Tätigkeit des Geistes in derselben gegenüber der Philosophie recht heruntergemacht haben, sodass dem Leser auf der verwüsteten Stätte unheimlich zu werden anfängt", und nun auf einmal die objektive theoretische Betrachtung umbiegen, sodass sie, die soeben noch kalt und herzlos erschienen, nun selbst „begeistert in den verklärenden *Aether der Idee* eintauchen", und der Leser überrascht ausruft: Seht doch, die Leute haben *auch* Religion! [2]) Sollte da nicht in erster Linie an *Hegel* zu denken sein, zumal wenn wir auf die Worte „Äther" [3]) und „Idee" Gewicht legen? Unsere Hypothese wird gestützt durch eine Bemerkung der nur fünf Jahre späteren „Junghegel'schen Weltanschauung": „Zur Stunde weiss ich nichts anderes, als dass Hegel die Grundlage meines philosophischen Denkens bildet .... und wenn ich auch .... selbständig auf dieser Grundlage weiter zu bauen mir bewusst bin, so weiss ich doch, dass ich damit bis jetzt weder ein über Hegel Hinausgeschrittener, noch von Hegel Abgefallener bin. *Männer wie Hegel reichen weiter als der unmittelbare Bereich ihrer Worte*". [5]) Wir sehen daraus, in voller Übereinstimmung mit dem eben Gesagten, dass Biedermann nicht nur von der Theorie, sondern auch von der ganzen *Persönlichkeit*, vor allem von dem *Geiste Hegels* zu lernen gewiss war.

Damit hat unsere Auffassung des Abhängigkeitsverhältnisses zwischen *Hegel* und *Biedermann* ihre biographische Bestätigung erfahren. Unsere Aufstellungen hatten nun aber durchaus nicht den Sinn, dass die Umformungen, die Biedermann vornahm, direkt und ausschliesslich aus eigenem Antrieb geschahen. Wir sind folglich keineswegs von der Aufgabe dispensirt, uns nach eventuellen Vorbildern und Vermittlungen umzusehauen. Aus biographischen Gründen haben wir uns daher zu beschäftigen mit dem vielgerühmten und vielverkannten alttestamentlichen Forscher und Religionsphilosophen, dem Lehrer Biedermanns, *Wilhelm Vatke*.

[1]) Vortr. 390. [2]) Fr. Th. 47. [3]) Vergl. die berühmte Stelle der Einleitung zur Religionsphil. I 4, oben S. 189. Beide Ausdrücke *ausdrücklich Hegel in den Mund gelegt*. Biedermann Dk.[1] 49, [2]I 103. [4]) J. W. 20.

Bücherschau.

Eduard Schall, Pastor in Bahrdorf: **Die Staatsverfassung der Juden** auf Grund des alten Testamentes und namentlich der fünf Bücher Moses mit fortlaufender Beziehung auf die Gegenwart. 1. Teil. Leipzig bei A. Deichert, 1896. Preis 5 Mk.

Der Verfasser, ein weithin bekannter Vorkämpfer des christlichen Sozialismus, will zeigen, wie viel wir auch in sozialer Beziehung vom alten Testamente zu lernen haben. In Beziehung auf die bibelkritischen Fragen steht er ganz auf konservativem Boden, sodass er den Pentateuch als Werk des Moses betrachtet. Schmerzlich empfindet er den Widerspruch zwischen den Ergebnissen der modernen Bibelkritik und den Verpflichtungen, welche die Kirche den Männern des Pfarramtes auferlegt. Ihm schwebt als Ideal eine theologische Bildungsanstalt vor, wo die Studirenden von der modernen Kritik nur so viel zu hören bekommen, dass sie dadurch den naiven Bibelglauben nicht verlieren. Die Wissenschaft befindet sich seiner Ansicht nach gegenwärtig in einer Krankheitsperiode, und er glaubt in vielen wichtigen Punkten den Beweis leisten zu können, dass sie wieder gesunden und zur traditionellen Anschauung zurückkehren werde. In sehr scharfer Weise bekämpt er alle Versuche des Staates, die freie Bewegung der Geister zu unterdrücken. Von innen heraus müsse Wahrheit und Gerechtigkeit zum Siege gelangen. Im Geiste des Verfassers verbindet sich aber mit einer im besten Sinne kindlichen Bibelgläubigkeit ein kühner, sozialer und politischer Radikalismus. Von den alten Propheten hat er den Mut gelernt, der vor menschlichen Gewalten nicht stark sich bückt. Alle Instanzen, welche seinen sozialen und politischen Idealen widerstreben, müssen sich eine schneidige Kritik gefallen lassen. Die Kritik steht aber durchaus im Dienste eines grossen Wohlwollens gegenüber den bedrängten Volksklassen. Allzusehr wird nach seiner Anschauung unser soziales und politisches Leben vom römischen Recht beherrscht. Bessere Zustände kommen erst, wenn wir den römischen Eigentumsbegriff durch den mosaischen ersetzen. In dem Schlusskapitel behandelt der Verfasser das Thema: Die protestantische Kirche und die soziale Frage und wehrt sich dabei mit grösstem Freimute gegen alle verschämten und unverschämten Versuche des Staates, die Kirche zu einem Polizeimittel zu machen. Auch wer die wissenschaftlichen Positionen des Verfassers nicht teilen kann, wird aus seinem geistestrischen Buche viele Anregung und Belehrung ziehen. Gewonnen hätte dasselbe, wenn der Verfasser unbeschadet seines theologischen Standpunktes es wissenschaftlich noch besser fundamentirt hätte. K. Furrer.

Wandel im Licht. Predigten, gehalten i. d. Heiliggeistkirche in Bern v. *Karl Ludw. Jäggi*, gew. Pfarrer. Aus dem Nachlasse herausgegeben. Bern, b. Schmid & Franke 1898. Mit einem Bildnis des K. L. Jäggi, 332 S. brosch. 4 Fr., geb. 5. 50.

Der verstorbene Pfr. Jäggi hatte sich, trotz vielfachen Drängens durch Freunde und Bekannte, nie entschliessen können, seine Predigten herauszugeben. Zuletzt gab er insoweit nach, dass er 300 von allen ausschied. Aber auch jetzt erklärte er in seiner Bescheidenheit noch immer, sie seien es nicht wert, herausgegeben zu werden. Nach seinem Tode nun nahm sich Pfr. H. J. Andres-Jäggi die verdankenswerte und nicht leichte Mühe, aus diesem Guten und Besten des Verstorbenen wenigstens 28 Predigten druckfertig zu machen. In zutreffender Charakterisirung Jäggis als Prediger sagt einer: Ich behalte einen Eindruck fürs Leben von diesem Manne als Redner. Erstens Charakter in allem; in der Gesinnung, in der Form; und dazu eine feine, rhetorische Bildung, die das Natürliche doch blühen liess — die ideale

Grenze von Kunst und Natur. Dabei diese Haudegenlust, der Welt zum Trotze zu reden und dieses keusche Verschweigen und blosse Andeuten der Gefühle, besonders der Liebe. Etwas wie bei Lessing, der immer schimpfte und daneben himmlisch liebte. Wir geben aus dem Inhalt einige Titel: Es ist alles euer (Antritt 1864); Wächter, ist die Nacht schier hin? (Advent 1890); Das rechte Vergessen (Jubiläum 1889); Der Sterbende am Kreuz und das Erbe, das er uns hinterlassen hat (Charfreitag 1888); Das erneuerte Wirken Gottes (Frühling 1887); Gottes Hülfe bei den Siegen der Vorfahren (Murtenschlachtfeier 1876); Der Herr unser Gott und wir sein Volk (Eidg. Bettag 1891); Licht am Abend (1888); Die Lebensfrage: Wo kommst du her und wo gehst du hin? (1890).

Grossvater, Vater und Sohn Bitzius. Drei Predigten aus den Jahren 1800, 1840 und 1875; mit Vorwort herausgegeben von *G. Joss*, Pfarrer in Herzogenbuchsee.

Es war ein glücklicher Gedanke des Herausgebers, in dieser Weise diese drei Träger des durch sie berühmt gewordenen Namens Bitzius nebeneinander zu stellen. Die vom Grossvater am Bettag Nachmittag des Jahres 1800 gehaltene Predigt wurde dem Druck übergeben, weil der Prediger um einiger darin enthaltener Stellen willen der Insubordination gegen die Obrigkeit eingeklagt war. Die Predigt von Jeremias Gotthelf aus dem Jahr 1840 ist eine sog. Kapitelspredigt, die er vor seinen Amtsbrüdern gehalten hat, die einzige von diesem bedeutenden Mann uns überlieferte Predigt. Die aus den reichen Sammlungen von Bitzius, Pfarrer in Twann aufgenommene, wurde 1874 im Berner Münster vor der neuen Volkssynode gehalten. Der Herausgeber sagt über die drei Prediger: „Vom alten Pfarrer von Murten" so schreibt mir Herr Hegg, „hat sich auf Sohn und Enkel der männliche, ehrenfeste, für Recht und Sittlichkeit erglühende Sinn vererbt und die Unerschrockenheit im Vertechten des als wahr Erkannten gegenüber dem Volk und der Obrigkeit." Ja wohl, die gleiche männliche, altbernische Kraft und Tapferkeit spricht aus allen drei Predigten, der prophetische Mannesmut den Vorurteilen der Menge gegenüber, der auch in den sozialen und politischen Schriften Gotthelfs als erstes charakteristisches Merkmal sich geltend macht. Wenn aber solch Kämpfen für die gute alte Sitte und die Heilskraft des Evangeliums sonst nur allzuleicht zu blindem Konservatismus und zu düsterer Beurteilung der Gegenwart führt, so sehen wir in der Familie Bitzius trotz allen Scheltens doch einen prophetischen Idealismus, der hoffnungsfreudig in die Zukunft schaut. Wie erhebend klingt die alttestamentliche Strafpredigt des Grossvaters aus in ein freudiges Gebet! Wie schön tröstet sich der Vater wegen der Aufgeregtheit der Zeit mit dem Gedanken: Diese Zeit trägt in ihrer Anfgeregtheit mehr Hoffnungen in ihrem Schoosse als frühere Zeiten in ihrer Gleichgültigkeit!" Und mit welchem Optimismus endlich predigt der Sohn den auf den Glauben an Gott gestützten Glauben an die Menschheit!

Dieser gemeinsame Charakterzug der Bitziusfamilie, ein ehrenfester, auf Religion und Sittlichkeit festgegründeter Idealismus, spricht sich nun auch in der Sprachform aus. Es ist höchst interessant, die originelle Ausdrucksweise der drei Pfarrherren wechselseitig zu vergleichen.

Neben diesen gemeinsamen Grundzügen finden sich nun aber auch grosse Verschiedenheiten und Gegensätze, die wir auch nicht unbeachtet lassen können, Verschiedenheiten, die nur zum Teil durch die Verschiedenheit der Zeitlage und den Kulturfortschritt erklärt werden, die also in der Individualität der drei Redner ihren Grund haben. Am meisten rhetorischen Schwung nach alttestamentlich prophetischem Muster zeigt der Grossvater. Beim Vater dagegen tritt bei jeder Wendung der Gedanken die poetische Phantasie zu Tage, so sehr, dass der Dichter den Redner weit überwiegt, während endlich beim Sohne eine knappe, fest im Zügel gehaltene, fast möchte ich sagen staatsmännische Darstellung sich findet, die aber durch die Kraft des Gedankens und die Feinheit des Gefühls uns ergreift.

GTU Library
3 2400 00291 6835

v.14
1897

Schweizerische theologische Zeitschrift v.14
1897